ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 69 Abril, 1944 VOLUMEN 18

EL VALOR ECONÓMICO EN LOS ESCOLÁSTICOS

(*Conclusión.*)

IV. MOLINA SOBRE EL VALOR

1) *Elementos subjetivos*: También para éste el valor económico de las cosas depende *ante todo de su utilidad* para la vida humana. Aduce una vez más, como dijimos, el ejemplo clásico de los ratones, que tienen una naturaleza más excelente que los cereales y sin embargo no se cotizan entre los hombres, "porque son inútiles para los fines de ellos"; y agrega que por la misma razón se paga más una casa que un caballo o un esclavo, porque presta mayores servicios (348, 2). En diversas ocasiones vuelve a repetir lo mismo, alguna vez refutando teorías opuestas (78). Esta doctrina le parece obvia y acreditada por la experiencia diaria, y él la deriva además de la finalidad de las cosas, porque "para eso se las dió Dios a los hombres y para tales usos se repartieron éstos entre sí su dominio, puesto que originariamente todas eran comunes" (79).

(78) V. gr., «Ad id unde auctor ille (H. de Oyta) ducebatur, dicendum est rei valorem non aestimari quoad naturam illius, sed quoad usum et commoditatem ex illa...» 375, 6, etc.

(79) Sobre el sentido de esta última frase, v. su propia explicación en el tr. 1, disp. 4, n. 8: «In hoc sensu iure naturali fuisse omnia communia, quod contra ius naturale fuisset, prohibere quemquam usu cuiuscumque illarum, fieretque illi iniuria; eo quod com-

Pero la utilidad de las cosas no depende únicamente de las cualidades del objeto y de la necesidad de emplearlo en la vida. Si éstas fueran los constitutivos próximos adecuados del valor, no tendríamos la experiencia de que un mismo objeto para idénticas necesidades tiene diverso valor en diversos sitios, y aun en el mismo en diversos momentos históricos (80). Es que puede aumentar o disminuir simplemente por influjo del juicio humano, según que den los hombres en estimar más o menos aquellas cualidades. Por eso el precio justo de una joya, que sólo sirve para ornato, es superior al de una gran cantidad de trigo, vino, carne, paños o caballos, siendo así que naturalmente el uso de estos bienes es más beneficioso y de mayor provecho que el de la joya (348, 2). Por el mismo modo se explica entre los europeos el precio desproporcionado de los halcones con relación a otras cosas objetivamente más útiles, y entre los japoneses, el de los utensilios de hierro o cerámica ya corroídos; y por lo mismo compran los etíopes a precio de oro ciertos juguetes y prendas que nosotros menospreciamos. "Todo eso y otras cosas semejantes las hace la estima que en los diversos lugares quisieron hacer los hombres de esto o de lo otro" (*ib.*).

Insistamos algo más sobre esta consideración de la estima humana como verdadera causa de los valores económicos. Es un concepto que apenas nos había salido al paso hasta ahora mas que en E. de Langenstein y Buridano, cuando aludían a la necesidad artificial, y en San Antonino; y aun en éstos como de pasada y desde otro punto de vista. Molina, en cambio, insiste y vuelve a insistir expresamente. Trata del precio natural, en contraposición con el legal, y dice que se llama así porque se funda en los objetos: "no porque no dependa muchísimo de la

---

munes essent sibi cum reliquis hominibus...» V. también tr. 2, disp. 20, n. 6. Sobre este tema escribió J. Kleinhappl un artículo: «Die Eigentumslhere Ludwig Molinas», en *Zeitschrift für Katholische Theologie*, LVI (1932), 46-66.

(80) Por supuesto que no se le escapa a Molina la distinción entre indigencia común e indigencia particular, para proclamar la primera como única que normalmente se debe tener en cuenta en el aprecio de los valores económicos: «Observa tamen vendendi modum penes hoc quod emptor re quae venditur indigeat, quando illius non est communis aliorum indigentia... non augere pretium commune rei illius... Alioquin fas esset vendere carius pauperi quam diviti...» 348, 5.

estima de los hombres, según den en apreciar más o menos un objeto; por ejemplo, una perla, que a veces cotizan en más de 20.000 ducados (áureos) y que otras muchas cosas mejores por naturaleza y más útiles para los empleos de los hombres... No resulta, pues, ese precio meramente de la naturaleza de las cosas, sino de muchas circunstancias que le hacen variar, y lo que más es, del afecto de los hombres y de la estima que hacen de las cosas, según su beneplácito..." Y en consecuencia, además de las circunstancias, lo modifican "el afecto y la estima de los hombres en atención a los diferentes empleos; a veces, empero, por puro beneplácito y capricho de los mismos" (347, 2).

Si comparamos estas frases con la referida de San Antonino, salta al punto a la vista una diferencia, y es que cuando éste nos habló del tercer elemento determinante del valor, de la *complacibilitas*, parecía referirse más bien a la individual que a la social. Hablaba, en efecto, "del beneplácito de la voluntad", que se regocija más con el uso de unas cosas que de otras, y añadía, por vía de ejemplo ilustrativo: "así a uno le gusta más este caballo; a otro, aquél; a uno, esta joya; al otro, aquélla; y en esta forma uno aprecia mucho objetos más útiles para otro y los tiene por preciosos para sí y se prenda de ellos, o al revés..." (81). Molina, en cambio, se refiere siempre a la "voluntad de los hombres", voluntad común de todos, no particular de uno u otro, y de ella hace depender en tan gran parte los valores económicos, aunque sea desaconsejado e imprudente (82). Basta que en la sociedad japonesa o en Abisinia se estimen mucho las chucherías europeas, para que se pueda hacer un negocio redondo traficando con ellas.

Hay, además, agrega a continuación, *muchas circunstancias* que hacen aumentar o disminuir el valor de las cosas. En cuanto a lo primero, la muchedumbre de mercaderes, que concurren con avidez y a competencia; la diversidad de regiones; la escasez de mercancías; la mayor necesidad de algún género en determinadas coyunturas de tiempo (83), aunque tal vez haya la

(81) *Summa Theologica*, p. 2, tít. 1, c. 16, pár. 3.
(82) V. gr., 354, 1.
(83) Ya en el *Digesto* se decía: «Nonnullam tamen pretio varietatem loca temporaque adferunt. Nec enim tantidem Romae et in

misma abundancia que de ordinario, pone el ejemplo de los caballos, que suben mucho de precio cuando va a comenzar una guerra; la misma afluencia de dinero, que en algunas regiones hace aumentar las tasas, sin traspasar necesariamente los límites de lo justo (348, 3). Esta enumeración esquemática contiene los principios que se explicarán y aplicarán luego en cuestiones y casos especiales.

Por el contrario, la abundancia de género y la falta de compradores hacen rebajar el precio (403, 6), así como también la escasez de dinero (84). Fina y casi genial observación de Molina esta última, en unos tiempos en que andaban todavía los economistas preguntándose el porqué del alza de precios en Europa, y de modo particular en España, a pesar del oro que afluía por quintales desde las Indias. "La falta de dinero en algún sitio hace que el precio de las demás cosas decrezca, así como la abundancia determina su aumento. Porque cuanto menor es la abundancia de dinero en un punto, tanto más aumenta su valor; y con la misma cantidad se compra mucho más en igualdad de circunstancias. Por ejemplo, si en dos provincias hay proporcionalmente la misma cosecha y una de ellas tiene más abundancia de dinero que la otra, las mercancías tendrán precio más bajo y los obreros jornal inferior en la provincia donde hay menos dinero" (348, 3).

También *el modo* cómo se venden los objetos influye en la al-

---

Hispania oleum aestimabitur nec continuis sterilitatibus tantidem, quanti secundis fructibus, dum hic quoque non ex momentis temporum nec ex ea quae raro accidat caritate pretia constituantur». XXXV, 2, 63.

(84) Disp. 384, 3. Citemos ya desde ahora algún que otro pasaje en que se confirma en las diversas afirmaciones de esta doctrina: «... Sicut abundantia aut penuria alicuius mercis, maior vel minor illius necessitas, copia maior vel minor mercatorum eam quearentium, accrescere aut decrescere eam facit in valore in aliquo loco, ita...» 406, 3. El influjo de la abundancia y escasez es tan cierto, que «Si frumentum antea lege erat taxatum pretio rationabili ac moderato, ac mense martio aut aprili sterilitas magna in annum sequentem comperiatur... (colligo) non teneri homines deinceps vendere triticum suum pretio tempore abundantiae taxato...» 364, 7. En cuanto a la afluencia de compradores, «Multitudo... petentium cambium et campsorum paucitas, auget eiusmodi pretium, sicut e contrario campsorum multitudo et paucitas cambium petentium, illud minuit: non secus atque in aliis rebus multitudo ementium et paucitas venditorum auget pretium, contra vero paucitas ementium et multitudo venditorum illud minuit...» 403, 6.

teración de los valores. La venta a subasta (85) o por intermedio de proxenetas y pregoneros, los libros que ya no necesita un estudiante, etc., se cotizan menos, según da la experiencia cotidiana (348, 4). Ahora bien, aunque si se lograra venderlos de este modo al precio corriente no se podría decir sin más que hay injusticia, con todo esa reducción en el precio que se hace ordinariamente no es injusta, como atinadamente advirtieron Cayetano, Medina, Soto, Navarro, Covarrubias, porque se presume que hay devaluación por falta de compradores (*ib.*). De igual manera la venta a crédito, en cuanto que favorece la competencia de compradores e influye así como ocasión, no como causa, para el alza del precio, al revés que el pago por adelantado (86); la compra o alquiler de un objeto, más por caridad que por indigencia (535, 1); el comercio al por menor que hacen los lla-

(85) Sobre la subasta y formas de venta similares corría de antiguo un adagio cuyo contenido no se le oculta a Molina, 348, 4, y que Cayetano refiere expresamente como proverbio popular: «Nam modus vendendi, scilicet ultro offerre et quaerere emptorem, manifeste in aestimatione hominum vilificat rem venalem, *ultroneae namque merces*, ut in proverbio dicitur, *vilescunt pro tertia parte*...» In 2-2, 77, 1. S. Alfonso cita, pero no aprueba, la sentencia de unos pocos que las devalúan en la mitad. *Theologia moralis*, II, n. 802 (edic. L. Gaudé). G. J. Waffelaert observa: «generatim forte melius, statuitur pro rata inspectis adiunctis...», y con S. Alfonso pone la limitación: «modo non agatur de rebus quae communiter emuntur et offeruntur...» *De iustitia*, I, n. 617, Brujas, 1885, 437. Es que entonces no se puede presumir que falten compradores.

(86) El espíritu penetrante de Molina descubre la falacia de los comerciantes cuando dicen que vendiendo a crédito pierden mucho, y por lo mismo quieren subir el precio. Si bien se considera hay que deducir no que pierden, sino que ganan. «Etenim, si hi homines solum venderent pecunia statim numerata, certe in fine anni non tot merces vendidissent quot vendunt vendendo simul credito, quia longe pauciores emptores invenirent; neque ex eo quod credito multis vendant, desinunt vendere pecunia statim numerata omnibus qui pecunia numerata emere ab ipsis volunt; quo fit ut ex eo quod credito multis vendant nullum lucrum eis cesset, quem habuissent si solum negotiari vellent pecunia statim numerata; quin potius eis lucrum accrescat, si intra limites iusti pretii credito vendant iis qui non habent pecuniam praesentem qua emant; quoniam ultra alios his etiam vendunt, quibus non vendissent, nisi credito vellent eis vendere», 316, 3. Sin embargo, la venta a crédito y el pago por adelantado pueden ocasionar, según Molina, una variación justa en el precio. V. 357, 1-3; 360, 6.

Sobre el recargo en el pr. por razón de la venta al fiado opinaba Soto: «Multo vero improbabilius est quod quosdam neotericos valde miror defensare; nempe quod ratione periculi cui venditor suas merces exponit, dum pretium in tempore credit, ius habeat carius vendendi... Iunior Metina, nescio quem imitatus... id audenter affirmat...» *De iustitia et iure*, l. 6, q. 4, a. 1.

mados "regatones", al revés del hecho al por mayor (348, 6), y otras formas de negociar, influyen en las variaciones del valor, sea alzándolo como el primero y tercer modo, sea rebajándolo como el segundo de los que acabamos de indicar; porque están en función con las provisiones de género o con el número de compradores, y por eso influyen en la forma antes expuesta.

2) *Elementos objetivos*: Como se habrá ido advirtiendo, Molina recoge una serie de elementos subjetivos—y no hemos detallado todos los que anota—que influyen en la determinación y variaciones del valor económico de las cosas. Estaremos esperando que nos ofrezca también factores objetivos, si es que realiza en su sistema aquel consorcio del que dijimos que resulta la verdad completa sobre el valor, plasmada en la teoría objetivo-subjetiva de los escolásticos. Y no vamos a quedar defraudados.

Aunque tal vez sí un poco. Porque, dada la amplitud con que explica otras causas del valor, sorprende a primera vista que apenas se ponga a tratar de propósito de un título tan importante como el *trabajo y gastos* incorporados en la mercancía, con el consiguiente aumento de valor. Casi siempre son frases de pasada, que por lo demás tienen la ventaja de hacer comprender que para Molina era ésta una razón evidente. Ni se crea que son tan escasas o poco significativas que no lleguen a reflejar todo lo que se había concedido antes que él en este punto. Realmente supone también él que merced al trabajo y gastos crecen las mercancías en valor todo lo que esos elementos significan, como veremos en seguida.

Citando a Escoto y Maior, para rebatir aquella interpretación que ya conocemos, escribe: "Dicen que el precio justo en manos de los mercaderes es éste: tienen que calcular todos los gastos que han hecho, comprando, transportando y conservando las mercancías y además la recompensa que han merecido por la diligencia y trabajos invertidos y por los riesgos que han corrido, lo mismo que si en todo ello hubieran trabajado a jornal para la nación; y si venden el género al precio que corresponde poco más o menos a esto, ese precio es justo; y si lo sobrepasa notablemente, es injusto en lo que tiene de exceso" (348, 6). Molina juzga esta sentencia con cierta entereza

inflexible, acaso fuera de lugar (87): "Por lo dicho hasta aquí (sobre el cálculo del precio justo) consta claramente que es falsa la regla de Escoto...; la regla y su corolario..., porque el precio de las cosas no se ha de medir por el lucro o pérdida de los mercaderes, sino por la estimación común del lugar donde se venden, teniendo en cuenta todas las circunstancias del momento..." (348, 6 y 7). Lo que aquí rebate Molina, que no corresponde al mercader indefectiblemente una ganancia en sus negocios, aunque sea desmañado o haya padecido alguna grande pérdida, y que, por consiguiente, no es ése en general verdadero módulo del valor de las cosas, es cierto; pero de esa refutación nada se deduce ni en pro ni en contra de un influjo valorativo constante del trabajo en los objetos a que se aplica.

Por eso exageraría el alcance de las frases de Molina quien pretendiera deducir del párrafo precedente que este autor no admite la consideración del trabajo y gastos para el cómputo del valor de una mercancía. Son muchas las ocasiones en que incidental o expresamente lo afirma (88), y a cada paso está suponiendo que el coste de las materias primas, el trabajo y los gastos hechos en elaborarlas, los riesgos pasados en todo ello, son motivos que normalmente aumentan el valor (89) y justifican

---

(87) D. Soto había escrito a este propósito: «Scotus... dicit quod tantum deberent mercatores lucrari quantum stipendi respublica illis decerneret. Regula autem haec, neque contemnenda porro est, neque tamen ad unguem servari potest». *De iustitia et iure*, l. 6, q. 2, a. 2. J. de Medina, con poner muy de relieve las dificultades (*De rebus restituendis*, q. 31, 198 D.), es de los pocos que se ponen de parte del Doctor Sutil. V. *ibid.* 196 D. y 200 D.

(88) Así, por ej., en la disp. 356, tratando del trabajo y gastos a que uno puede exponerse para recobrar su capital pagando por adelantado o vendiendo al fiado, además de admitir las sentencias de Conrado y Soto, que permiten un aumento en el precio de los gastos sólo (Conrado), o por los gastos y trabajo que se temen prudentemente (Soto), con obligación de restituir, según el primero, y sin ella, según el segundo, si la presunción sale desmentida por la realidad, añade por su parte que, no obstante ser materia delicada y expuesta a codicia larvada y escándalo: «Si incrementum illud pretii in pactum deducatur... ratione expensarum, periculorum ac laboris... sitque moderatum... non video cur contractus licitus non sit», 356, 2.

(89) Normalmente, decimos, porque a veces no sucede así: «neque propter expensas quas exteri in illo (tritico) asportando faciunt —dirá Molina al discutir un caso práctico de la vida de entonces— laboresque quos suscipiunt plus valet triticum ipsorum, quam commune aliud triticum, aeque bonum, loci in quo venditur, ut ex dictis disp. 348 constat...» 364, 12. Conforme a esta doctrina habría de re-

además la percepción de un lucro moderado. "El traslado de una mercancía del lugar donde abunda más a otro en que escasea..., igualmente las mejoras introducidas, sea por artificio humano, sea por obra de la naturaleza..., hacen que crezca su precio" (348, 6).

Cuando se trata de mercancías que se pensaban reservar para vender más tarde, en espera de precios superiores, y se cambia de propósito por complacer a un cliente inesperado, Molina permite compensarse por el lucro que se malogra en esperanza, pero no se olvida de advertir que se han de restar de la cuenta los gastos que ahorra la venta prematura (355, 5).

Otro caso altamente significativo para lo que vamos diciendo nos ofrece la disp. 364, cuando trata de las injusticias en los precios legales. Para Molina es manifiestamente inicua la tasa del trigo que no atiende al trabajo, diligencia y gastos del pobre agricultor. Lo dice con frase enérgica, él tan respetuoso con la autoridad civil: "No me convencen, a la verdad, los que dicen que conviene mantener fijo el precio del trigo por el bien común en gracia de los pobres...; "en cuarto lugar, porque entre los dueños del trigo muchos son labradores, a los cuales en años de escasez les vale la fanega mucho más del precio que se impone, si se computan todos los gastos que hicieron y la diligencia y trabajo que invirtieron. Y eso no hay equidad que lo aguante". Añádese la injuria que se les hace... no dejándoles vender el trigo que cultivaron con tanto trabajo y gastos... al precio que por la naturaleza misma de las cosas impone su escasez y la abundancia de compradores..." (360, 6).

Testimonios de esta índole podrían multiplicarse hasta la saciedad; tienen, como hemos indicado, la ventaja de ser más significativos por la misma forma en que los expone el autor, pero junto con la desventaja de no ofrecer una explicación de las últimas causas por las cuales trabajo y gastos contribuyen al aumento del valor.

"Demos que la razón propuesta, dice el objetante, pruebe que

---

solverse también el caso de un sastre, v. gr., que con medios de trabajo retrasados invirtiera triple trabajo que el normal en la confección de un traje: no podría triplicar por ello lícitamente su precio.

no se puede recibir más que la suerte, pero no prueba que no se pueda admitir tampoco por el trabajo de contar el dinero..., por los gastos de notaría, por los riesgos a que se expone", etc. Y Molina responde: "Nadie niega que por el primer título se puede admitir una compensación razonable y que los gastos de notaría que se hicieren corren a cuenta del prestatario... Y lo mismo por los riesgos eventuales" (304, 2 y 3).

Como elemento objetivo que contribuye al aumento de valor hay que considerar también el capital, 316, 8 (aunque en sí estéril, 327, 3); y por cierto que puede contribuir más que el trabajo, 411, 3.

Al tratar de los géneros que se presentan por primera vez en un mercado—el caso no era raro en los días de Molina—, indica éste sintéticamente los elementos de juicio que debe tener presentes para el cálculo el tasador juicioso. Entre ellos figuran, como se verá, los objetivos: "Cuando se importa algo por primera vez a una región, el precio justo hay que dejarlo al arbitrio de un hombre prudente, que lo determine atendiendo a la cualidad, utilidad, abundancia o escasez del género importado, considerando también los gastos, peligros y dificultades sufridas en el transporte y teniendo presente que la misma novedad aumenta el aprecio de la mercancía. Consideradas estas y otras circunstancias hay que establecer el precio justo de dicha mercancía..." (348, 7).

3) *Imprecisión resultante*: Queremos destacar, a modo de conclusión, un fenómeno que salta a la vista a cada paso leyendo el tratado *De contractibus* del teólogo conquense, y no sabemos si merece aplauso o censura. Es el siguiente: en vez de hacer depender el valor económico de unos cuantos factores subjetivos u objetivos, o de ambos órdenes, relacionándolos entre sí y exponiéndolos con cierto orden y unidad, opta por establecer varias normas generales sobre el criterio para juzgar de la justicia o injusticia de un precio (disp. 348), y por ir sembrando luego esporádicamente datos más precisos, para ir formando el juicio en el estudio práctico de los múltiples casos particulares que discute. Es evidente que en la mencionada disputa no pretendió hacer una exposición completa. Ni tampoco sistemática; porque el orden que observa—utilidad de los objetos, circunstan-

cias, modo de venderlos—es lo menos que podíamos esperar de él, siempre tan ordenado. Y más; nos parece que evitó reflejamente todo intento de exposición sistemática completa de los factores determinantes del valor económico. Precisamente porque estaba impresionado por la gran inestabilidad del mismo y por los aspectos y circunstancias nuevas con que a cada paso se presentaban los negocios en su tiempo, haciendo punto menos que imposible aquel intento, sin exponerse a graves desaciertos. Y por esta especie de renuncia tácita es por lo que no sabemos si merece aprobación o reproche.

Aun en nuestros días, cuando ya ha disminuído la revolución de la economía, a lo menos en el sentido del siglo XVI-XVII, han incurrido en errores muchos economistas, en su afán de construcciones sistemáticas. Bien es verdad que el principal motivo de tropiezo les vino de sus consideraciones exclusivistas (90). Por eso, al fin de cuentas, juzgaríamos que la actitud de Molina fué no sólo prudente, sino también laudable en la época en la cual escribía, al mantenerse impreciso cuando señalaba las normas generales para orientar el criterio, reservándose la tarea de formarlo completamente en los casos particulares enseñándonos de una manera práctica cuáles consideraciones deben hacerse en unos casos y cuáles en otros. Por eso tal vez fué relativamente sobrio en la disp. 348, cuando se trataba de los principios abstractos, y se extendió en cambio en otras en el análisis de las diversas aplicaciones a los casos concretos.

4) *Síntesis*: Hoy, que podemos juzgar de una vez toda su obra, podríamos condensar acaso en estos puntos su doctrina sobre esta cuestión. El valor económico depende fundamentalmente:

I. De la utilidad del objeto, de sus cualidades objetivas, por razón de las cuales es apto para las necesidades humanas. Por

---

(90) Es, por ejemplo, el caso de D. Ricardo, con su teoría del trabajo máximo requerido como fundamento, causa y medida del valor; y el de Condillac, con sus observaciones psicológicas sobre la utilidad, subjetivamente considerada, como base del valor; y el de Stuart Mill precisando científicamente la ley de la oferta y demanda para librarla del círculo vicioso en el que se podía cerrar a sí misma; y el de Bastiat, con su utilidad-servicio; y el de tantos otros que se han extraviado por moverse en horizontes excesivamente reducidos. V. L. Morand, *La valeur économique, Revue de l'Université d'Ottawa.* VI (1936), 63-80, 283-304, 496-93.

consiguiente, tiene una parte objetiva, que radica en los mismos objetos. Estos valen económicamente porque y en cuanto sirven para satisfacer los deseos de los hombres (91).

II. Esas cualidades tienen que ser *estimables*, y en el valor actual estimadas efectivamente por los hombres. Esta estimación subjetiva, que se considera calculando el aprecio medio que tienen los objetos en una sociedad y en tiempo determinado, como veremos después, contribuye en gran manera, como verdadera causa parcial, a la evaluación de los objetos. Por tanto, hay también en el valor una parte subjetiva (92).

III. Las cualidades se estiman en los objetos y se aprecian en orden a un fin concreto: la satisfacción de las necesidades espontáneas o imaginarias, naturales o artificiales, reales o figuradas; pero sentidas comúnmente por la sociedad, no sólo por algunos individuos, con mayor o menor insistencia, que influye según el grado en el aumento o disminución del valor (93).

IV. En la medida del mismo influyen múltiples elementos, aumentándola o disminuyéndola:

1) *La aumentan*: *a*) La escasez, que suele ser diversa en los diversos tiempos y lugares, y a veces puede variar en un mismo sitio permaneciendo las mismas provisiones, tan sólo por modificarse las circunstancias (94).

---

(91) Añadamos paralelamente algunas frases o pasajes más a los ya indicados en las páginas precedentes, que sean confirmatorios de las proposiciones del presente esquema, por el mismo orden que en él hemos seguido:

I. «Illud imprimis observandum est, iustum pretium non ex naturis rerum secundum se... esse indicandum, sed quatenus ad humanos usus inserviunt...» 348, 2.

(92) II. «Observandum est deinde... pretii quantitatem pendere plurimum ex aestimatione qua homines plus vel minus aestimare volunt rem aliquam ad eius usum... Perspicuum autem est, pretium illud (rei ferreae et testaceae) apud eos (iaponenses) iustum non provenire ex rerum naturis, neque ex commoditate illarum ad usum, sed ex eo quod sic affici ad illos voluerunt et quod tantum voluerunt eos aestimare...» (*ib.*)

(93) III. «Observandum est deinde pretium iustum rerum non etiam attendi solum penes res ipsas quatenus veniunt in usus hominum quasi ex natura et necessitate usus cui res inserviunt absolute sumatur quantitas pretii, si caetera paria sint...» (*ib.*) V. 348, 5.

(94) IV. Tertio est observandum plurimas circunstantias esse quae pretia rerum augent vel minuunt...» 348, 3. «Et rerum penuria propter sterilitatem... accrescere facit pretium iustum... Item indigentia maior apud multos rerum aliquarum ad aliquem usum plus uno tempore quam alio, posita eadem quantitate...» 384, 3.

b) La competencia de compradores, que arguye una intensidad mayor en el deseo o estima del objeto y puede cambiar en lapsos de tiempo tan breves como unas ferias, por ejemplo (95).

c) La abundancia de dinero en una región determinada, aunque subsistan la misma necesidad y demanda (96).

d) La utilidad sobreañadida a los bienes, sea por traslado de donde no sirven a donde sirven, sea por el trabajo incorporado, sea por obra de la misma naturaleza, sea por razón de los gastos que supone para el vendedor, con ventaja consiguiente para el comprador, verbigracia, en la venta al por menor (97).

2) *La disminuyen*: *a'*) La abundancia, que en circunstancias singulares puede permitir el curso de dos precios distintos simultáneamente, debiéndose reputar justos emtrambos (98).

b') La falta de compradores, que a veces se manifiesta en el modo mismo de exponer la mercancía a la venta (99).

c') La escasez de dinero en una región (100).

---

(95) «Multitudo emptorum concurrentium plus uno tempore quam alio et maiori aviditate, facit pretium accrescere...» (*ib.*) «... Hinc Sotus... infert ad restitutionem teneri mercatores, qui in nundinarum dissolutionem, quando in emptorum defectum decrescere aliquando solet pretium mercium esseque longe minus quam a principio nundinarum valebant...» 355, 3.

(96) «... Quo maior est pecuniae copia in aliquo loco, eo minus in eo valet ad res emendas... ... Pecuniae abundantia facit merces accrescere in pretio, existente eadem mercium ac mercatorum copia...» 406, 1-2. V. 83.

(97) «Traslatio mercis de loco, ubi est maior illius abundantia... in casu est ut pretium iustum illius accrescat. Melioratio similiter rei, sive per humanam industriam sive per naturam... Item vendere res minutatim ac per partes...» 348, 6.

(98) «... Usuram commitunt cum restituendi onere qui, decrescente pretio tritici propter superventum ingentis copiae mari asportate... vendunt credito pretio quo inmmediate antea vendebatur...» 355, 3. «Observa, si ad locum aliquem accedant multi extranei, praesertim divites, avidique ad emendum... nefas non esse carius illis vendere, quam antea venderetur naturalibus... Quin, neque damno si tunc, cum merces sint in eo loco sufficientes extraneis et indigenis, carius vendantur alienigenis avidis ad emendum quam naturalibus...» 346, 2.

(99) «Quarto observandum est modum vendendi res variare etiam iustum earum pretium. Ut si sub asta aliquid vendatur, aut proxenetis praeconibus vel mulieribus... aliquid vendendum tradatur, aut scholasticus vendat libros aut in sui decessu vendat mobilia quae ad suum usum emerat...» 348, 4.

(100) «... Videmus multo minus valere pecuniam in novo Orbe, praesertim in Peru ubi est maior illius abundantia, quam in Hispaniis. Ubi autem minor est pecuniae copia quam in Hispaniis, plus

d') La utilidad restada al objeto, ya en sí mismo, ya en el aprecio de los hombres; verbigracia, en la venta al por mayor; o, en ocasiones, alguna circunstancia extraordinariamente beneficiosa para el vendedor; verbigracia, el ahorro de gastos, la menor seguridad por un fruto *in spe*, el peligro de devaluación, etcétera (101).

Hemos dicho que insinúa todos los aspectos dignos de atención en las dos teorías opuestas. Porque en ambos hay consideraciones verdaderas, y Molina, como los demás escolásticos, las entresaca para formar la teoría objetivo-subjetiva, la única que puede llevar a la verdad completa.

CONCLUSION: Cerremos este capítulo con un esbozo sumarísimo del curso que han seguido los economistas en sus teorías y del cuadro que nos presentan los teólogos-economistas sobre el valor. Así quedará en mayor esplendor la doctrina escolástica, y en particular la elaboración que de ella hizo Molina.

Arrancando del concepto confuso o inexacto que se formó A. Smith sobre el valor de cambio y sus determinantes, surgieron, en un sentido, la escuela economista inglesa, y en otro, la marxista anglofrancoalemana. Ambas tuvieron su período de efervescencia, en el que cada una no veía más que lo bueno propio y lo malo ajeno, y una y otra provocaron la reacción subjetivista, preconizada por H. Gossen y divulgada casi al mismo tiempo en lengua inglesa, alemana y francesa en otros tantos libros debidos a la pluma de W. Stanley Jevons, K. Menger y

---

valet. Neque est ubique in aliis locis idem illius valor ex hoc capite sed diversus pro quantitate copiae illius...» 406, 2.

(101) «Vilius... regulariter venduntur res quando ingens aliqua earum multitudo venditur simul, quam quando eaedem res venduntur per partes...» 348, 6. «... Hac etiam alia ratione de eo (pretio) est detrahendum aliquid, quod lucrum ipsum est solum in spe, tanto autem minus valet aliquid in spe quam si iam esset in re, quantum spes illa potest frustrari...» 316, 7. «Observa tamen semper detrahendum esse de pretio quantum venditor erat insumpturus in eo tritico servando. Item si triticum aut quaevis alia merx passura erat detrimentum... detrahendum est etiam de pretio quantum id aestimabitur» 355, 5. «Licet cambium monetarum fieri in eodem loco debeat ad aequalitatem valoris, si tamen timor probabilis esset brevi monetam aliquam publica auctoritate minuendam in valore, licite emi posset minori pretio, quam lege esset taxata...» 401, 3.

L. Walras (102). En tiempos posteriores ésta fué la teoría más en boga, en medio de toda una gama de opiniones (103); pero el tiempo, que calma los impulsos del corazón y esclarece las nieblas de la inteligencia, está ya haciendo comprender a unos y a otros que tanto en la teoría subjetivista como en la objetivista hay su parte de verdad y que si quieren poseerla completa tendrán que conformarse una vez más con las enseñanzas, desdeñadas, de la moral.

La teoría objetiva, sea la ricardo-marxista, del tiempo de trabajo o de trabajo cristalizado; sea la carey-ferrariana, del coste de producción, es a todas luces incompleta; y por eso tiene que idear Ricardo hasta tres soluciones para diversos casos (104), y Marx no puede apreciar el factor naturaleza y el influjo del capital, y los cálculos hechos a base del coste de producción no logran romper el círculo vicioso que los aprisiona (105). Y en

(102) *Theory of political Economy*, Londres, 1871; *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Viena, 1871; *Economie politique pure*, Lausana, 1874.

(103) «Aucun économiste n'a pu tourner la question de la valeur, et les explications les plus diverses en ont été données selon que le point de départ différent a plus ou moins influencé la solution: valeur-travail pour Smith, Ricardo et Marx, qui se sont occupés surtout du mécanisme économique, ou valeur-coût de reproduction pour Carey et Ferrara; valeur-service rendu pour Bastiat qui y a cherché, comme dans toute l'économie, l'une des harmonies de la mécanique sociale; résultat du jeu de l'offre et de la demande, phénomène démographique pour Malthus; valeur-utilité enfin pour presque toutes les écoles modernes.» L. Moràud, O. M. I.: *La valeur économique*, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, VI (1936), 63.

(104) «Es wurde bereits hervorgehoben dass Ricardo zwei Wertlehren, oder wenn man noch genauer zusieht, drei Wertlehren formuliert; die erste betrifft die unvermehrbaren Güter; ihre Kaufkraft wechsel mit dem Wechsel im Wohlstand und in den Neigungen derjenigen, welche sie zu benutzen wünschen; die zweite betrifft jene Waren, welche zum Monopol entweder eines Einzelnen oder einer Gesellschaft gemacht sind; ihr Wert richtet sich nach Angebot und Nachfrage die dritte betrifft die beliebig vermehrbaren Güter; ihr Wert wird vorübergehend von Angebot und Nachfrage vestimmt, fällt aber schliesslich mit den Produktionskosten zusammen.» Zuckerkandl: *Zur Theorie des Preises, mit besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung der Lehre*, Leipzig, 1889, 159.

(105) Sin embargo, no todo es falso en la teoría del valor-trabajo. Los discípulos de Turgot, para los cuales «la valeur est d'origine psychologique», van decididamente al extremo contrario, igualmente vicioso, al decir que «la valeur-travail est née d'une preoccupation morale. Elle bénéficie de la place éminente que le travail occupe dans les consciences modernes. Idée séduisante, idée chimérique, idée dangereuse, dont la rapide fortune n'a été égalée que par le rapide discrédit». Ch. y Ch. E. Turgeon: *La valeur, critique des*

cuanto a la subjetiva, tomada en todo su rigor, pugna con la ética individual y social; porque si el valor de las cosas fuera puramente subjetivo, quedaría canonizado el desenfreno más homicida de la avaricia en los poderosos, y sin esperanza de remedio los lamentos más apremiantes del pobre desvalido, que vería cerrársele las posibilidades de realizar su destino en este mundo (106). Su teoría más aceptable y difundida, la de la utilidad-límite, se puede hacer coincidir, sin grandes extorsiones, con la *raritas* y *utilitas* de que hablaron los escolásticos (107); pero en cuanto pretende ser exclusiva no puede prevalecer ni aprobarse, y tal vez por ello "se diversifican sus mismos partidarios en la manera de exponerla, cuando tratan de evitar los reparos a que está expuesta".

El exclusivismo fué tal vez el mayor error que cometieron

---

doctrinès anglaises et françaises relatives à la valeur, le prix et à la richesse, París, 1927.

Más razonables son los autores citados cuando añaden, aunque sin reconocerle todo el sentido que tiene, que «impuissant à créer la matière, le travail, à lui seul, ne crée pas davantage la valeur», *l. c.* Sólo, no; pero unido a la naturaleza y al capital influye muchísimo. V. *Quadragesimo anno* y *Rerum Novarum*, edic. Goenaga, nn. 58-9 y 15, 27, respectivamente, págs. 65-7, 163-4, 183.

(106) Hasta los liberales como Turgeon lo reconocen: «En affirmant, en défendant la loi de l'offre et de la demande, nous n'entendons nullement la présenter comme un principe d'une rectitude infaillible, d'une moralité parfaite. Si l'on peut dire qu'elle fonctionne à la façon d'un balancier d'horloge, ou mieux qu'elle enregistre les variations des prix à la façon du baromètre qu'actionnent les pressions variables de l'atmosphère, il ne faut pas oublier que les pressions exercées par les offres et les demandes, émanent de forces intelligentes, de volontés raisonnées et libres. Et cela même introduit dans le problème des prix une complication grave» (O. c. en la nota anterior, 298).

(107) Ya el abate E. Condillac se había expresado en un sentido muy conforme con esta afirmación, en el que, por otra parte, está prenunciada la doctrina de la utilidad-límite: «La valeur est moins dans la chose que dans l'estime que nous en faisons, et cette estime est relative à notre besoin; elle croît et diminue comme notre besoin croît et diminue lui-même». *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, Amsterdam, 1776, 15. Y poco después observa que, fundándose el valor sobre la necesidad, «la valeur des choses croît donc dans la rareté et diminue dans l'abondance». Y puede disminuir «au point de devenir nulle». «En réalité, es observación de los Turgeon, la doctrine de l'utilité finale ou marginale n'a guère fait que reproduire la loi de l'offre et de la demande, en l'habillant à la moderne, d'après la phraséologie qui lui est propre, et que l'on voudrait plus précise.» *La valeur, son origine et son caractère psychologiques*, París, 1927, 327.

los economistas y el escollo donde fracasaron sus esfuerzos, coronados a veces parcialmente con tan felices resultados; así, como el evitarlo, con un procedimiento que pudiera parecer ecléctico, ha sido el mayor acierto de la moral y el motivo por el que se ha acercado mucho más que aquéllos a la solución de los problemas sobre los fundamentos, causas y medida del valor.

Porque mientras los economistas incurren, en efecto, en contradicciones, o dejan lagunas que llenar, o se pierden en un laberinto de acotaciones o advertencias sobre la idea central de su teoría sobre el valor, insuficientemente apuntalada, los moralistas han rechazado aquellas construcciones en lo que tienen de exclusivas y han acogido lo que hay de verdad y eficiencia en las contrarias, para delinear con todo ello la doctrina verdadera, que admite como factores del valor todos o casi todos los que de una parte u otra se han apuntado, armonizándolos en vez de oponerlos, quitándoles los excesos y formando con todos un complejo de múltiples elementos que en cada caso influyen y se equilibran en variadas proporciones, conforme lo dejó apuntado Molina.

Más arriba consignamos la definición del valor dada por un economista contemporáneo de talla, familiarizado además con la moral. Concluyamos ya explicándola conforme a las ideas emitidas por los teólogos especializados en materias de economía (108).

El valor implica perfección objetiva, cualidad o conjunto de cualidades que radican en el objeto y sirven para satisfacer nuestras necesidades. Pero para que valgan y cumplan en realidad el fin al cual se las destina tienen que decir relación, a nuestro juicio apreciativo, de las mismas, tienen que ser reconocidas y estimadas por nosotros. Con todo, el valor siempre implica, en primer término, algo absoluto, una perfección real, que nosotros relacionaremos con nuestras necesidades por razón de su utilidad, de su uso y otros objetos como medio de cambio; en modo alguno es acertado, por consiguiente, sostener con la economía liberal que el valor es algo puramente subjetivo, mero

(108) V., por ej., V. Fallon: *Principes d'économie sociale*, Lovaina, 1935, 217-24; O. Schilling: *Katholische Wirtschaftsethik*, München, 1933, 62-7, 137-43; P. Tischleder y E. Weber: *Handbuch der Sozialethik*, Essen, 1931; sobre todo, H. Pesch: *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5 vol., Friburgo de Br., 1922-6.

efecto de nuestra estima, acertada o errónea, de las cosas, o mero resultado de la comparación de dos objetos (109).

La perfección de un objeto, por razón de sus cualidades objetivas intrínsecas, lo constituye en la categoría de bien económico si, además de útil y necesario es más o menos raro y de difícil adquisición, aunque siempre apropiable y limitado. Ni la luz ni el aire, utilísimos e indispensables para la vida, se llaman bienes económicos. Ni solo el objeto, ni sola su necesidad, ni sola la facilidad de satisfacerla, sino los tres factores influyendo y relacionándose mutuamente y desdoblándose en múltiples matices son los que dan como resultante el valor concreto de una cosa en tiempo, lugar y condiciones determinadas.

El mismo objeto, en mayor abundancia, para satisfacer la misma necesidad, disminuirá en valor; la misma oferta y la misma necesidad, pero alteración de la utilidad por haber variado la perfección intrínseca del objeto y sus cualidades específicas, determinan asimismo la alteración correspondiente en el valor. Y otro tanto se diga de la necesidad, cuyas variaciones manifestadas en la ley de la demanda repercuten en el valor del objeto, aunque sean los mismos los solicitantes. Y como tanto las cualidades del objeto como su necesidad y su abundancia pueden cambiar y cambian constantemente en diversos tiempos y lugares, por la diferente educación, conocimiento de la relación "útil-necesario", medios de que se dispone, etc., de ahí que los valores, incluso los de cambio, estén muy sujetos a variaciones constantes, aunque en un mismo tiempo y lugar se conserve uniforme el llamado por eso mismo valor común o social, como resultante medio que es del mutuo influjo de aquellos tres elementos, los mismos poco más o menos en la respectiva sociedad (110).

---

(109) «C'est une conception de l'esprit, un jugement que l'homme porte sur les biens dont il a besoin... c'est nous qui conférons la valeur aux marchandises... La valeur n'est possible que autant que quelqu'un l'attribue à quelque chose, par une estimation souveraine, si capricieuse même qu'on la suppose... La valeur va et vient, se déplace au gré de nos désirs. Nous en sommes les maîtres... La valeur n'est qu'un reflet de notre esprit sur les choses...» Ch. y Ch. E. Turgeon: *La valeur, son origine et son caractère psychologiques, París*, 1927, 375-80.

(110) «Aus dem Gesagten folgt..., dass der Wert eines Gutes in ökonomischen Sinne keine für alle Zeit gleiche Grösse darstellt, sondern... den mannigfachsten *Veränderungen* unterliegt je nach dem

Hay además múltiples motivos que obrando sobre la utilidad, necesidad y abundancia de un bien influyen también intrínseca o extrínsecamente sobre su valor. Y muy en primer término el trabajo, verdadera causa eficiente de bienes que gracias a él tendrán valor, aunque no sea propiamente la causa formal del mismo. Este trabajo influirá más o menos en el aumento del valor, según sea mayor o menor la contribución y dignidad de la fuerza productiva, máquina, obrero, profesional especializado; pero no será la única determinante, porque da la experiencia que hay objetos de gran valor sin que apenas hayan costado trabajo o viceversa, y que un mismo objeto, con la misma cantidad de trabajo, se cotiza diversamente en diversos tiempos, y que su valor no coincide tampoco con el de otras cosas que se han incorporado el mismo trabajo. También la razón nos está diciendo que en todo bien económico hay por lo menos algún sustrato natural apreciable que no se debe al trabajo, y que en la formación de muchos el capital tiene una parte relevante, como lo notaron ya los escolásticos, particularmente los dos apóstoles de la Italia renacentista, San Antonino y San Bernardino.

Las variaciones en la oferta y demanda, en cuanto se resuelven en la abundancia y necesidad, están ya expuestas más arriba, y son además una manifestación práctica del valor cuando se negocia lealmente; como índice del nivel social de las gentes que comercian pueden determinar alteraciones notabilísimas en los precios, justificando, verbigracia, la venta a subido precio de chucherías nuestras entre los salvajes de Africa, u obligarnos, por el contrario, a pagar tal vez entre ellos determinados objetos el triple o cuádruple de lo que nos costarían en Europa.

El coste de producción (o de reproducción, como hablarían E. Carey y Ferrara, situándose en la posición del consumidor que se lo ahorra) en parte coincide con el elemento trabajo y en parte tiene contenido distinto, que normalmente influye en la

---

Wechsel im Bedarf und in den Befriedigungsmitteln. Mag auch mit dem Gute selbst, in sich betrachtet, keine Veränderung vor sich gehen; wechseln bloss die Quantitätsverhältnisse, die Notwendigkeit oder Entbehrlichkeit des Einzelgutes, die Abhängigkeit des Menschen in seiner Bedürfnisbefriedigung von demselben, die Schwierigkeit seiner Beschaffung, dann ändert sich auch sein ökonomischer Wert.» H. Pesch: *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Friburgo de Br., 13-4, 28.

determinación del valor, puesto que nadie se resigna a gastos que no han de ser debidamente retribuídos.

Finalmente mencionemos el elemento naturaleza, los recursos de que dispone la sociedad, la variación de circunstancias de tiempo y lugar, el comercio al por mayor y menor, etc., como factores que inmediatamente se manifiestan en alteraciones de la oferta y demanda mediatamente en la variación de los valores económicos.

Y terminemos diciendo que esos motivos y otros que se reducen a ellos influyen en el valor, o todos a la vez, o parcialmente. Ninguno obra por sí solo, sino que se define y determina por relación con los demás y contribuyendo dentro del complejo a un equilibrio complicado y muy inestable, en el que serán siempre los factores principales del valor: la utilidad, la necesidad y la abundancia de los bienes económicos (111).

---

(111) O. von Nell-Breuning cree que «Seposito... hoc respectu ad convictum hominum oeconomicum, ratio objectiva neque constitutiva neque manifestativa habetur, qua aequivalentia oeconomica rerum necnon valor oeconomicus aut efficiatur aut cognoscatur». Esta fórmula tiene el mérito de ser sintética. Si realmente se comprenden, como dice él, los títulos objetivos que suelen aducirse, es más discutible; así como también si está en perfecto acuerdo con la doctrina común de los escolásticos antiguos y modernos, como él pretende. *De obiectiva ratione pretii iusti*, Per. XVIII (1929), 8.

M. Zalba.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

¿El códice 1841 (= 127) es el mejor representante del Apocalipsis? [1]

INTRODUCCION

La crítica textual esconde, bajo las apariencias de una rigidez fría y esquelética, problemas palpitantes, dramas emocionantes, batallas reñidísimas, de que no tienen idea los que no la han considerado y tocado de cerca. Una de las fuentes de semejantes tragedias incruentas son los nuevos descubrimientos o publicaciones. Un caso de esas emociones dramáticas, interesante e instructivo, voy ahora a comunicar: será la relación de lo que a mí mismo me ha ocurrido en el estudio del Apocalipsis y en la preparación del texto y del aparato crítico, próximo a publicarse. Mas para que la enorme complejidad del caso no resulte un embrollo, simplificaré todo lo posible. Con esto espero que, aun los no especializados en la crítica textual del N. T., puedan seguir holgadamente, si no apasionadamente, el desenvolvimiento del drama, que estrechándose en un nudo difícil y angustioso se resuelve, con una serie de anagnórisis, en un feliz desenlace.

Cuatro son los pasos principales de este desenvolvimiento: 1) *El primer establecimiento del texto apocalíptico, a base de Von Soden, hacia* 1930. 2) *La publicación del papiro* 27 *en* 1934. 3) *Utilización de la gran obra de Hoskier* concerniente al texto del Apocalipsis. 4) *Valor singular del códice* 1841 (= 127).

---

(1) Conferencia leída en la Semana Bíblica de 1942.

I. EL TEXTO DEL APOCALIPSIS A BASE DE VON SODEN

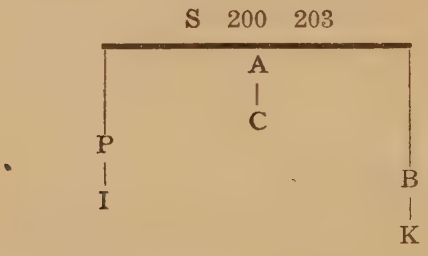
Antes de 1913, el texto del Apocalipsis, como generalmente el texto del N. T., que gozaba de general aceptación y había alcanzado cierta estabilidad y casi pacífica posesión, era el de Westcott-Hort, extendido y vulgarizado por la edición manual, científicamente mediocre, de Nestle. Pero en 1913, al publicarse la colosal edición de Von Soden, la elegante construcción de Westcott-Hort, que hasta entonces había parecido sólida, comenzó a resquebrajarse y amenazar ruina. ¡Si la flamante construcción alemana hubiera logrado sustituir ventajosamente la ruinosa construcción inglesa! Pero a la labor negativa del crítico alemán no correspondió su labor positiva. La nueva obra de Von Soden, si logró desterrar el mito del texto neutro de Westcott-Hort, no fué tan feliz en crear un nuevo texto aceptable que acabase por imponerse universalmente. Las arbitrariedades en el criterio y las graves deficiencias, inconsecuencias y errores en la ejecución y la novedad y complicación de su notación contrarrestaban y menguaban notablemente el valor innegable de sus nuevas y riquísimas aportaciones documentales. De entonces acá a la fe o euforia crítica ha sucedido cierto escepticismo, desorientación y marasmo, contra el cual no se ha reaccionado aún suficientemente. Mas, a pesar de todo, la obra del crítico alemán se ha hecho imprescindible a todo el que quiera hacer algo en el campo de la crítica textual neotestamentaria. De hecho, aunque algo tardíamente, la ha utilizado Nestle el hijo, cuya edición, aparentemente más científica que la de su padre, es, con todo, vacilante e incoherente, por no decir contradictoria. La han utilizado igualmente los católicos Vogels y Merk; pero sus ediciones, recomendables, sin duda, representan una especie de compromiso o término medio entre Westcott-Hort y Von Soden, con todas las ventajas prácticas y todos los inconvenientes científicos de semejantes términos medios. En estas circunstancias, al emprender yo una nueva edición crítica del N. T., naturalmente me propuse no dar una nueva edición incoherente o de puro compromiso. Concretándonos al Apocalipsis, lo primero que hube de hacer

fué someter a una revisión fundamental la distribución o agrupación sodeniana de los códices en las tres grandes familias H-I-K. Como esta labor de revisión, complejísima y erizada de enormes dificultades, es puramente preparatoria para el objeto que ahora me propongo, la despacharé lo más rápidamente que me sea posible.

De las tres grandes familias H-I-K, o sea la egipcia (o alejandrina), la palestinense (u occidental) y la *koiné* (antioquena o constantinopolitana), el principal trabajo versó sobre la segunda. La egipcia (H) prácticamente se reduce a los tres unciales conocidos: S. A. C. La *koiné* (K), a pesar de comprender la mayoría de los códices, tampoco daba mucho que hacer: sólo había que investigar si en esa masa de escaso valor se escondía algún códice injustamente desprestigiado. En cambio, la palestinense (I) se había de revisar escrupulosamente. Von Soden la divide en cuatro grupos principales: I^a, I^b, I^o, I^l. Los tres primeros se subdividen en grupos menores; el cuarto es más bien una serie de códices independientes o díscolos. Esta complicada división suscitaba un doble problema: 1) ¿Semejante distribución o agrupación es objetiva? ¿Responde a la realidad? 2) ¿Cuál es el valor o bondad de cada grupo y aun de cada códice?

Para dar solución adecuada a estos dos problemas apelé a dos procedimientos, que juzgué objetivos a la vez y certeros. El primero es conocido y usual: consiste en recoger y comparar las coincidencias de los códices en ciertas variantes raras o singulares. Pero este procedimiento no daba solución al segundo problema, que es, al fin, el principal: la bondad de los códices. Para resolver este segundo problema recurrí a otro procedimiento, que me ha dado generalmente excelentes resultados: consiste en seleccionar algunas variantes que reúnan estas dos condiciones: que, por una parte, sean variantes recomendables por la crítica interna y por la aceptación de los críticos; y, por otra, que estén atestiguadas por un reducido número de códices. Supongamos que se trata de 20 variantes, atestiguadas todas ellas por solos 10 códices, que no son siempre los mismos. Se examina entonces cuántas veces reaparece cada códice en estas 20 variantes; y el porcentaje de las veces que reaparece cada uno de los códices es el índice exacto de su bondad o valor crítico.

¿Y cuál fué el resultado de este doble procedimiento? Largo sería exponerlo, aun en sus líneas generales. Sólo dos puntos indicaré sumariamente. Primero, en cuanto a la distribución de las familias, si la gran división ternaria H-I-K puede sustancialmente conservarse, en cambio las agrupaciones menores hay que rehacerlas radicalmente. Segundo, por lo que atañe a la bondad de los códices, varios de ellos, como emergiendo de la masa en que andaban revueltos, se destacan como excelentes testigos del texto apocalíptico corriente en el siglo II. El siguiente esquema podrá dar alguna idea, aunque muy limitada, de estos resultados:



Explicaremos brevemente el esquema. En cuanto a la distribución de las familias, A primariamente y C secundariamente representan la egipcia (H); P encabeza la familia palestinense (I), que acaso más exactamente debería llamarse cesariense, B parece ser el representante más antiguo y fidedigno de la familia antioquena (K). Pero fuera de estas familias y anteriormente a las grandes recensiones que las crearon, hay que colocar varios códices, entre los cuales sobresalen, aunque de diferente manera e independientes entre sí, S 200 y 203, que vienen a representar lo que impropiamente se ha llamado texto occidental, y más justamente se debería llamar texto prerrecensional, cual era el que dominaba en el siglo II.

II. EL PAPIRO 47 (P^{47})

Este papiro, perteneciente a la colección Chester Beatty, fué publicado por Kenyon en 1934. A diferencia de otros papiros del Apocalipsis, que contienen breves fragmentos, comprende desde

el cap. 9, 10 hasta el 17, 2: unas dos quintas partes del total. La data de su escritura suele colocarse en el siglo III; según Kenyon, más bien hacia el fin; según Wilcken, hacia la mitad o a los principios.

Dos problemas plantea el papiro: 1) ¿Cuál es el tipo de su texto, o a qué familia pertenece? 2) ¿Cuál es su valor crítico?

1. *El tipo del papiro.*

El tipo del texto del papiro se ha de conocer por sus afinidades con los códices ya conocidos. Para averiguarlo reproduciremos, completándolo y precisándolo, el procedimiento empleado por Kenyon; luego emplearemos otros dos procedimientos, que juzgamos más eficaces y exactos. El resultado convergente de los tres procedimientos nos dará con la máxima seguridad y precisión el tipo de texto propio del papiro.

El procedimiento de Kenyon consiste en comparar el papiro con los códices unciales S., A., C., P., B. con el T.-R., notando las coincidencias y discrepancias que tiene con ellos. El resultado de la comparación se expresa en el siguiente cuadro sinóptico:

Con	S.	coincid.	182	discrep.	196
"	A.	"	167	"	209
"	C.	"	157	"	171
"	P.	"	164	"	188
"	B.	"	146	"	232
"	T.-R.	"	129	"	249

Las variantes, base de la comparación, son 378, que es la suma de las coincidencias y de las discrepancias. Este número es completo en S., B. y T.-R., casi completo en A. (376-378-2), algo incompleto en P. (352-378-26) y más incompleto aún en C. (328-378-50). Estas deficiencias (2, 26, 50) son debidas a las lagunas, mayores o menores, de los respectivos códices. Hay que

tener presente este dato, que Kenyon no nota, para apreciar el valor numérico de las coincidencias o discrepancias.

Recojamos ahora las características de este resultado. Lo primero, y más importante, es que en todos y cada uno de los códices el número de sus discrepancias respecto del papiro excede al de sus coincidencias. Por consiguiente, el papiro dista más bien que se acerca respecto de cada códice. Su afinidad, por tanto, se ha de apreciar más bien negativamente, por la menor distancia, que positivamente, por el mayor número de coincidencias. Lo segundo, el número de coincidencias disminuye progresivamente (en general, a lo menos, y teniendo en cuenta el número o extensión de las lagunas), mientras que el número de las discrepancias va creciendo de arriba abajo; es decir, desde S. a T.-R. Lo tercero, tomando en cuenta estas observaciones, hay que señalar el exceso de las discrepancias sobre las coincidencias, con lo cual, al paso que se evita el efecto de las lagunas, se precisa más, si bien negativamente (es decir, por la menor distancia), la afinidad del papiro con cada uno de los códices. La proporción de este exceso se expresa en este nuevo cuadro, en que varía el lugar de algunos códices (C. y P. respecto de A.):

S.	(196-182 =)	14
C.	(171-157 =)	14
P.	(188-164 =)	24
A.	(209-167 =)	42
B.	(232-146 =)	86
T.-R.	(249-129 =)	120

Esta manera de apreciar la afinidad es más exacta que la de Kenyon, si bien no del todo segura en C., dado el gran número de lagunas (50), en que hemos supuesto que en éstas no variaba la proporción entre las coincidencias y las discrepancias, cosa no del todo segura; en cambio, la mayor afinidad de P. respecto de A. se puede dar por segura. Y hay que notar aquí, cosa que tampoco nota Kenyon, que, decreciendo generalmente la afinidad

del papiro con los códices en proporción de su menor antigüedad, esta proporción no se verifica en P. (s. IX), más reciente que A. (s. V) y aun que B. (s. VIII): lo cual demuestra la mayor afinidad del papiro con el arquetipo de P. que con los arquetipos de A. y de B., y acaso también con los arquetipos de C. y aun de S.

En conclusión, el papiro casi equidista de S., C., P.; dista mucho más de A., y muchísimo más todavía de B. y principalmente de T.-R. Por consiguiente, si se admite que A. representa la recensión alejandrina y B. la antioquena, y se supone que P. representa la cesariense, el papiro resulta ajeno a la alejandrina y totalmente incontaminado por la antioquena: ¿representará la base de la cesariense? Nótese además, para lo que luego diremos, que el papiro y el T. R. están en los polos opuestos. Por fin, la menor distancia respecto de S. (y acaso también de C.) acaso se explique por el carácter prerrecensional y primitivo de entrambos códices.

Comprobemos ahora este resultado con otro procedimiento que suele emplearse corrientemente para descubrir las afinidades de los códices, y es el de las coincidencias en las variantes raras o errantes (generalmente malas). Tiene el papiro, además de 25 variantes en que anda completamente solo, otras 30 en que le siguen contadísimos códices. Las coincidencias de estos códices con el papiro las expresa el siguiente cuadro:

						S. =	21 veces.
				36	130	201 =	4 "
						200 =	3 "
14	18	56	92	102	159	204 =	2 "
				146	203	A. C. =	1 vez.
		P. B.	111	127		T.-R. =	0

Las consecuencias de estos datos numéricos son enormes en orden a la solución de los dos grandes problemas de la crítica textual: la reconstitución de las diferentes familias y el reconocimiento de las variantes originales o buenas.

En cuanto a lo primero, la afinidad del papiro con la recensión alejandrina (A., C.) y con los códices 146 y 203 es despreciable, y con las recensiones cesariense y antioquena, enteramente nula, y nula también con los códices 127 y 111 y con el T.-R.; en cambio, es estrechísima con S. y no del todo despreciable con los códices 36, 130, 201 y 200; es decir, con los códices prerrecensionales e independientes. Por consiguiente, aunque parezca una paradoja, la coincidencia del papiro con S. (que es incomparablemente mejor que P., B. y T.-R.), como derivada de un arquetipo inmediato, que puede contener errores, es mucho menor garantía de bondad u originalidad que la coincidencia con P. o con B., cuyo origen generalmente hay que buscarlo en el mismo original y no en arquetipos intermedios, que no existen. Otro fenómeno interesante conviene notar: la afinidad del papiro con P., nula aquí, relativamente estrecha según el procedimiento de Kenyon. La raíz de semejante divergencia es la diferente calidad de las variantes, que son aquí solamente las raras; allí, todas indiferentemente. Con esta discrepancia en las variantes raras se compagina perfectamente la afinidad en todas las demás; más aún, como estas discrepancias en lo raro son accidentales al tipo fundamental de texto, cuanto mayor sea el número de semejantes discrepancias, menor será el de las restantes: con lo cual se acortan las distancias entre el papiro y P. En suma, las 188 discrepancias notadas por Kenyon entre el papiro y P. (contra 164 coincidencias) no impiden suponer que el tipo del papiro sea la base de la recensión (cesariense) de P.; ya que las variantes pueden explicarse perfectamente, unas por las arbitrariedades o descuidos del copista del papiro, otras por la labor recensional.

A estos dos procedimientos añadiremos otro tercero, que será la comparación del papiro 47 con los demás códices en las 67 variantes en que se menciona el papiro en el aparato crítico de nuestra edición. Se trata ahora, no de variantes raras, ni de toda suerte de variantes promiscuamente, sino de variantes que son buenas o por tales son aceptadas por los críticos. Para mayor precisión distinguiremos las que nos parecen preferibles, y como tales las adoptamos en el texto, de las que juzgamos por menos probables. Sustituyendo el T.-R. por el códice 127, a

cuyo conocimiento va enderezado todo este estudio, las coincidencias del papiro en estas 67 variantes se expresan en el siguiente cuadro sinóptico:

EL PAPIRO CONCUERDA:

	en las variantes preferibles	en las variantes menos probables	en entrambas juntamente
Con 127	39	6	= 45
" S.	28	17	= 45
" C.	26	9	= 35
" P.	21	11	= 32
" B.	18	14	= 32
" A.	18	6	= 24

Este cuadro es sumamente instructivo. Considerémoslo por partes. Ocupan el primer lugar 127 y S.; pero con dos diferencias muy notables. Primeramente, 127 supera a S. en el número de las variantes preferibles. Además, las coincidencias del papiro con 127 son mucho más significativas que las coincidencias con S., dado que éstas dependen no sólo de la bondad de los códices, sino también de su afinidad familiar: mientras que las del papiro, con 127, dependen únicamente de la bondad de los códices. C. y P. conservan, entre sí y respecto de S., el mismo lugar que tenían en el cuadro de Kenyon. B., propiamente, tampoco ha cambiado respecto de los precedentes; el que radicalmente ha cambiado es A., que ha pasado al último lugar; indicio de una profunda discrepancia entre el papiro y A.; indicio de que el papiro nada tiene que ver con la recensión alejandrina. En suma, el papiro se muestra muy afín, si bien por diferentes motivos, a 127 y S.; bastante afín también a C. y P.; pero muy distante de B. y de A. El tipo del papiro, como prerrecensional, no sólo no ha sido contaminado por las recensiones alejandrina o antioquena, sino que no ha servido de base a éstas; en cambio, pudo muy bien haber servido de base a la recensión cesariense: por lo menos se muestra afín al texto que sirvió de base a esta hipotética recensión.

2. *Valor crítico del papiro.*

El valor crítico del papiro se basa en dos hechos: en su gran antigüedad y en su afinidad con los códices reconocidos como mejores.

El ser el testigo más antiguo del Apocalipsis que conservamos da al papiro una excepcional autoridad. Claro está que no toda lección antigua, por serlo, se ha de dar ya por buena; pero no es menos cierto que para ser aceptada como buena una lección debe ser antigua. Y si la bondad de una lección no es proporcional a su antigüedad, no hay duda que una gran antigüedad es un precedente no despreciable de bondad.

A esta antigüedad excepcional se suma la afinidad con los códices S. y C., reconocidos generalmente como excelentes en el Apocalipsis: nuevo indicio y garantía de la bondad o valor crítico del papiro.

Este valor, no obstante, queda notablemente mermado por la incuria o poca fidelidad del copista, que dió lugar á frecuentes lecciones singulares, solitarias, erradas, evidentemente falsas. De cualquiera manera que se explique semejante falta de escrupulosidad, sea por negligencia, sea por capricho, ora dependa del arquetipo, ora del copista mismo del códice, siempre habrá que descartar todo ese cúmulo de variantes arbitrarias, para utilizar el códice con garantías de acierto.

En conclusión, el papiro es una copia mediana de un excelente tipo de texto.

Hasta aquí hemos explorado la índole característica y el valor crítico del papiro: ahora, una vez conocido, invirtiendo los papeles, nos servirá de criterio para apreciar el valor de otros códices, sobre todo del 127.

III. AFINIDADES DEL PAPIRO CON OTROS CODICES

Los códices unciales S. C. P. A. B. nos han servido para caracterizar el papiro: ahora el papiro nos servirá de base para explorar y fijar el valor de algunos cursivos. Como campo o ma-

teria de exploración nos valdremos de las 67 variantes arriba mencionadas; aunque no de todas, por varias razones, sino solamente de aquellas en que son relativamente pocos los códices que concuerdan con el papiro, que son 35.

Sería largo describir ahora con todos sus pormenores y cautelas el método o procedimiento de investigación, para que, evitando en lo posible todo error, resultase más fecundo y pudiese apreciarse de una ojeada o sinópticamente todo el resultado, aun en sus más delicados matices. Es fuerza ceñirse a los resultados más generales o tangibles y, por así decir, de mayor tomo. Cotejado, pues, el papiro con los diferentes minúsculos, que contenían cada una de las 35 variantes, y descartados, como menos interesantes ahora, todos aquellos cuyas coincidencias con el papiro no pasa de 10, resultó el siguiente cuadro:

P.[47]	= 127	21 veces.
"	= 215	19 "
"	= 146	17 "
"	= 111	17 "
"	= 200	14 "
"	= 203	14 "
"	= 240	13 "
"	= 179	13 "
"	= 100	13 "
"	= 193	12 "
"	= 121	12 "
"	= 130	11 "
"	= 189	11 "

Este cuadro exige, para su inteligencia y justa apreciación, varias observaciones.

Ante todo, una advertencia. El relieve o primacía que entre los minúsculos alcanza el códice 127 no se debe a ideas o planes preconcebidos. Realmente, al iniciar la exploración no conocía yo este códice, no utilizado por Von Soden: más bien iba yo a explorar el valor de los códices previamente conocidos y apreciados como excelentes, sobre todo los códices 200 y 203. Los hechos han dado de sí.

En cuanto a la índole de los códices, conviene conocer su afinidad o independencia respecto de otros códices. Los dos primeros, 127 y 215, forman un grupo bastante compacto, al cual pertenece también el códice 95, de carácter mixto (cuyas coincidencias con el papiro alcanzan a 10). Al 146 es afín el 155, bastante inferior o contaminado (cuyas coincidencias son sólo 5). Los siguientes 111 y 200, como también el 130, son independientes o aislados. Los dos inmediatos 203 y 240 forman entre sí y con 38 y 178 un grupo muy interesante, cuyas coincidencias con el papiro son tanto más significativas cuanto menor es la afinidad que tienen con él. El códice 179 es importante por otro concepto: estrechamente emparentado con P., encabeza el primero de los siete grupos de I., según Von Soden, y parece representar con P. uno de los tipos más genuinos de la recensión cesariense. Con el siguiente 193 guardan cierta conexión los dos 114 y 241, bastante inferiores o contaminados (cuyas coincidencias con el papiro son, respectivamente, 5 y 4). Con 121 está emparentado el códice 59 (cuyas coincidencias son solamente 3). Por fin, los códices 100 y 189 representan el texto de los comentarios de Andrés de Cesarea.

Para apreciar la significación y alcance de las coincidencias de estos códices con el papiro, hay que tener presentes las de los unciales, que son: S. = 26, C. = 21, A. = 16, P. = 14, B. = 5. La notable ventaja de S. se explica por su íntima afinidad con el papiro. De modo análogo hay que explicar las coincidencias de C., por su base o su contaminación cesariense. El número relativamente menor de coincidencias en A. es debido a su radical discrepancia con el papiro; como, inversamente, el número considerable de las de P. se debe a su índole cesariense, o más bien a la base de la recensión. El exiguo número de coincidencias en B. se explica fácilmente, parte por la inferioridad del códice, parte por la discrepancia del papiro con la recensión antioquena.

Vengamos a los minúsculos. Y para abreviar, ciñámonos a los primeros, que más adelante hallaremos de nuevo. Sobresalen 127 y 215, con 21 y 19 coincidencias, respectivamente. Pero precisando más, de las 19 coincidencias de 215 no todas son comunes a entrambos códices, sino que 2 son exclusivas de 215: con lo cual las coincidencias del grupo (o del arquetipo) ascienden a 23.

Por otro lado, las 26 coincidencias de S. hay que rebajarlas; dado que 2 son propias del corrector, 4 son propias de S* y otra no es enteramente exacta: con lo cual las coincidencias de S. y del tipo 127-215 son sensiblemente iguales. Pronto sacaremos las consecuencias de este hecho singular. No son muy inferiores las de los códices 146 y 111, que ascienden a 17. A 17 suben igualmente las del grupo 203-240-38-178, si a las de 203 se suman las que se hallan en los restantes. Las de 200 son 14.

El conjunto de todos estos códices forman cinco unidades o tipos diferentes, que como ajenos a las recensiones y, por tanto, anteriores a ellas, se remontan al siglo II, y en este sentido supera en valor crítico al conjunto de los cinco unciales S.-A.-C.-P.-B., que ni son tan independientes ni representan un tipo tan antiguo (a lo menos A.-C.-P.-B.). Y si a los minúsculos que acabamos de enumerar agregamos los demás comprendidos en el cuadro anterior y otros no comprendidos en él, resulta que el conjunto de los minúsculos comprende muchos más tipos de texto y más antiguos e independientes que el conjunto de los unciales. De lo cual se sigue que la crítica textual del Apocalipsis, basada hasta ahora principalmente, por no decir exclusivamente, en el testimonio de los unciales, debe reformarse radicalmente. Y como entre todos los minúsculos prepondera notablemente el códice 127, hay que estudiar más detenidamente las características de este códice, verdaderamente singular, que bien puede rivalizar con P.[27] y con S., y acaso superarlos. Esta especie de rehabilitación de este códice, no conocida hasta ahora o no apreciado en su justo valor, es precisamente el objeto principal de nuestro estudio.

IV. EL CODICE 127

1. *Características internas del códice.*

A cinco pueden reducirse las características más notables de este códice: su corrección, la ausencia de tendencias viciosas, su austera robustez, su incontaminación recensional, su constante uniformidad.

Primeramente, es verdaderamente maravillosa y casi inverosímil su corrección. De todas aquellas numerosas variantes singulares, extrañas, arbitrarias, paradójicas, que pululan precisamente en los códices más antiguos y en los que son copia de ellos, apenas se hallará una sola en el códice 127. Reproduciremos algunas de las expresiones con que Hoskier, que es el que más amplia y detenidamente ha estudiado el códice, describe su índole característica: "Este sorprendente manuscrito—dice—fué copiado muy cuidadosa y esmeradamente." "El copista es absolutamente seguro en su labor de copiar: uno de los más atildados copistas cuyo trabajo he examinado... No se ha atrevido a cambiar nada... En conjunto, el copista reproduce absoluta y fundamentalmente el texto que tenía delante. Es un verdadero portento de esmerada fidelidad... Si nos encontramos con alguna variante singular (caso extrañamente raro en semejante texto), hemos de creer que en realidad no es única." Y pasando de la fidelidad a la bondad del texto, agrega: aunque "muestra profunda simpatía hacia S A gig y Syr", con todo, "cuando discrepa de A., S. o C., todas las probabilidades son de que tiene razón contra ellos" (*Concerning the Text of the Apocalypse*, London, 1929, vol. 1, pág. 435-437). En suma, 127 es una reproducción fidelísima y, por así decir, fotográfica de un arquetipo esmeradísimo.

En segundo lugar, no se descubren en él tendencias manifiestamente viciosas, por ejemplo, a lecciones redundantes o compendiadas. Ajeno completamente a todo lo que huele a interpolación, glosa, amplificación, perífrasis, no muestra mayor inclinación hacia la omisión, la mutilación o la sequedad. Ni prolijo ni escueto, entre ambos extremos se mantiene en un justo medio.

Otro rasgo, más palpable aún, de escrupulosa fidelidad es el hecho de que no esquiva las variantes arduas, ásperas, difíciles y aun descuidadas o menos correctas, como suelen hacer los copistas *usum Delphini* y como hace el T.-R. Con todo, nuestro códice no tiene aquellos errores gramaticales que algunos críticos suponen originales en el Apocalipsis. De ahí el interesante problema, que no haremos sino proponer: ¿estos supuestos errores son verdaderamente originales, o más bien obra de algún copista imperito? En la primera hipótesis fallaría en este punto la fide-

lidad de 127; pero en la segunda, que creemos más probable, tendríamos un nuevo indicio de su bondad.

Tampoco aparecen en el códice variantes ciertamente recensionales, esto es, aquellas variantes típicas que distinguen las diferentes recensiones, alejandrina, cesariense, antioquena: es decir, que su texto es prerrecensional, que se remonta, por tanto, al siglo II.

Por fin, todo él es constantemente uniforme y como de un mismo color, sin altibajos, sin nada que disuene o delate una mano distinta de la del autor de la obra. Semejante uniformidad o unidad de mano, o es efecto de la fidelidad o de un arte exquisito, es decir, o se debe a la mano misma del autor o a las del copista. Ahora bien, no se debe a la mano del copista, que para lograr la uniformidad hubiera tenido que introducir modificaciones profundas, fáciles de descubrir por la comparación con otros códices. Luego se debe a la mano misma del autor; es decir, no al arte, sino a la fidelidad.

De estas propiedades características se colige que el códice 127 representa un tipo de texto verdaderamente singular entre los múltiples y variados tipos que corrían durante el siglo segundo anteriormente a las grandes recensiones: verdaderamente singular por la sobriedad y fidelidad en medio de las libertades que por entonces se tomaban los copistas. Esta singular fidelidad, unida a la antigüedad y a las demás características y a su estrecha afinidad con los mejores códices, nos permiten ver en 127 un excelente tipo de texto y probablemente el más incontaminado y correcto de todos los que actualmente poseemos. Podríamos decir que es la reproducción mejor del tipo mejor. Y si un texto puede ser llamado neutro o incorrupto, como se dijo del texto B.-S. en los Evangelios, acaso ningún otro códice merece con mayor justicia este título que el 127, que poseyendo las virtudes de B. carece de sus vicios o defectos.

2. *Comparación de* 127 *con* P.[47]

Conviene determinar y precisar más la afinidad entre 127 y el papiro. Ya hemos insinuado que esta estrecha semejanza en-

tre ambos códices no es de parentesco o familia, sino de bondad, es decir, por la cantidad preponderante de elementos originales que entrambos conservan.

Podemos concretar las relaciones entre los dos códices en estos tres hechos:

1) Cuando P.47 discrepa de la mayoría por sus lecciones singulares, 127 nunca le sigue.

2) Cuando P.47 va con la gran mayoría y con los mejores, 127 nunca le abandona.

3) Cuando P.47 va con pocos, los mejores, 127 generalmente le acompaña.

En estos tres casos la opción no deja lugar a duda. En el primero, de discrepancia, prevalece 127 contra el papiro. En los otros dos, de acuerdo o coincidencia, P.47 y 127 nos dan la variante genuina. El primer caso es indicio de la disparidad familiar; los otros dos lo son de la semejanza en la bondad.

Queda un caso, dudoso y discutible, en que los dos discrepan, apoyado cada uno de ellos o por la mayoría o por los mejores. Creemos que para resolver satisfactoriamente este caso se necesitan ulteriores investigaciones sobre el valor respectivo de los tipos de texto representados por los dos códices. No obstante, por lo que hemos dicho y por lo que luego diremos, nos inclinamos a creer que entre estos dos rivales, dignos el uno del otro, se lleva la palma 127.

3. *Afinidades de 127 con los mejores códices.*

Ya indirectamente, por las relaciones con P.47, hemos podido conocer de alguna manera las afinidades de 127 con los mejores códices. Pero una vez conocida la excelencia de 127, convendrá precisar directamente estas afinidades. Para ello, prescindiendo ya de P.47 y extendiendo el campo de observación a todo el Apocalipsis, hemos recogido 23 variantes, que con estar apoyadas solamente por unos pocos códices, han merecido la aprobación de los críticos. En todas ellas aparece nuestro códice. El número de veces que aparecen los otros códices será el índice del grado de afinidad (o en parentesco o en bondad) de cada códice con 127.

Para abreviar, compararemos nuestro códice con unos pocos, los reconocidos anteriormente como mejores, a los cuales añadiremos el códice 179, como representante típico de la recensión cesariense. El resultado de la comparación se expresa en el siguiente cuadro:

127	=	A.	21	veces	=	203	12 veces.
"	=	S.	15	"	=	111	11 "
"	=	C.	8	"	=	146	10 "
"	=	P.	6	"	=	200	8 "
"	=	B.	4	"	=	179	1 "

Las consecuencias de esta comparación, por lo que atañe a la afinidad de cada códice con 127, saltan a la vista. Se destaca el valor de los cuatro primeros minúsculos, superior a la mayoría de los unciales. Es también muy significativa la diferente afinidad de A., por una parte, y de P.-179, por otra, con 127 y con P.^{47}: estrecha la de A. con 127 y floja con P.^{47}; la de P.-179, inversamente, flojísima con 127 y bastante estrecha con P.^{47}. Semejante oposición o inversión de afinidades sólo se explica suponiendo que la base de la recensión alejandrina (A.) es un tipo de texto estrechamente emparentado con 127; mientras que la de la recensión cesariense (P.-179) es un tipo de texto muy afín a P.^{47}. Y la escasa afinidad, tanto del papiro como del códice, con B. indica su incontaminación antioquena. Otras afinidades entre los diferentes códices podrán apreciarse en el siguiente cuadro, más completo y detallado, respecto del cual el anterior es un simple extracto numérico:

(1) 127 = A.........C...............................146...............
(2) 127 = A...
(3) 127 = A....S......................203...111..........200........
(4) 127 = A.........C....P..........203...111...146...............
(5) 127 = ...S....C................203..........146...............
(6) 127 = A....S....C...
(7) 127 = A................P...................................200........
(8) 127 = A.........C....P.................111..................179
(9) 127 = A....S................B....203..........146...............
(10) 127 = A.........C.........................111.........................

(11) 127 = A....S.....203...111...146...200.....
(12) 127 = A...(S.).....203...111...146...200.....
(13) 127 = A.....B....203...111...146.....
(14) 127 = A....S.....B.....111...146...200.....
(15) 127 = S.....203...111.....
(16) 127 = A....S.....203.....
(17) 127 = A.....C....P....B.....
(18) 127 = A....S....C....P.....111...146...200.....
(19) 127 = A....S.....P.....111.....200.....
(20) 127 = A....S.....
(21) 127 = A....S.....203.....
(22) 127 = A....S.....203.....200.....
(23) 127 = A....S.....203.....146.....

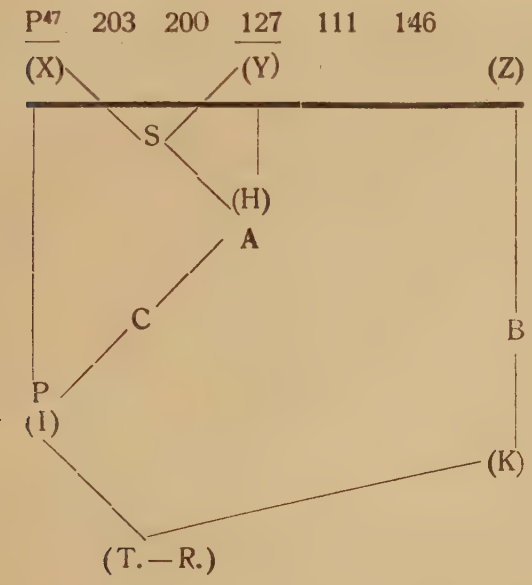
4. *Conclusiones de los análisis precedentes.*

De todo lo dicho se desprenden dos conclusiones principales: una, relativa al valor de 127; otra, relativa a la reconstrucción de las familias o tipos.

Que el valor de 127 sea muy subido, se deduce manifiestamente de cuanto llevamos dicho. Que supere además a la mayoría de los otros códices mencionados, tampoco es difícil de admitir. El único rival que puede disputarle la primacía es el papiro 47, principalmente por su mayor antigüedad. Pero esta razón no es decisiva. El arquetipo de 127, trasladado con fidelidad fotográfica, se remonta por lo menos a la antigüedad del papiro. Y entre este arquetipo y nuestro papiro la elección no parece dudosa. Ahora, sin duda, no podemos apreciar directamente la mayor o menor exactitud con que cada uno de ellos reproduce el original; pero aun ahora estamos en disposición de conocer las negligencias y libertades del papiro, que por ningún lado se descubren en 127 y que positivamente excluye la escrupulosidad y esmero de su copista. Además, la afinidad del papiro con la base de la recensión cesariense y la de 127 con la base de la recensión alejandrina, universalmente reconocida como superior a la cesariense, es un precedente a favor de nuestro códice. No quiere esto decir que en todo y en cada una de las variantes rivales hay que seguir a ciegas el testimonio del códice. Este será acaso el mejor de los testigos que han llegado hasta nosotros; pero ni es el único, ni menos anula el valor de los otros testigos. Todo

está en conocer bien todos los testigos y en apreciar debidamente su valor. Para ello se hace necesario investigar la historia de la primitiva transcripción manuscrita. Por vía de simple ensayo hipotético proponemos el siguiente cuadro, en que se precisa la probable reconstrucción de las diferentes familias:

PROBABLE RECONSTITUCION DE LAS FAMILIAS



En este cuadro se distinguen tres series de códices: los prerrecensionales, los arquetipos o bases de las recensiones y los representantes de las diferentes recensiones o familias.

Entre los prerrecensionales sobresalen P.47 y 127, a los cuales siguen 203, 111, 146, 200 y otros muchos, más o menos contaminados por las recensiones.

A la segunda serie corresponden los ignorados arquetipos de las tres principales recensiones: la cesariense (X), la alejandrina (Y) y la antioquena (Z), afines los dos primeros, respectivamente, a P.47 y a 127.

Entre los representantes de cada una de las recensiones sobresalen S. A. y C. S.; de carácter mixto o intermedio entre las dos primeras recensiones, parecen tener como base un tipo intermedio entre P.[47] y 127, con retoques alejandrinos. A. parece representar mejor que otro alguno la recensión alejandrina. C. es más indeciso o fluctuante: o es de base alejandrina con retoques cesarienses, o bien de base cesariense con retoques alejandrinos. P. y B. representan, a lo que parece, el estadio primitivo de las recensiones cesariense y antioquena. El T.-R., que en los Evangelios es francamente antioqueno, es en el Apocalipsis predominantemente cesariense, pero contaminado por la recensión antioquena. Donde es de notar que la edición Complutense es mucho más antioquena que la Erasmiana.

De ahí se sigue el diferente valor testimonial de las recensiones y de los códices prerrecensionales. Por una parte, el testimonio de las recensiones es global o colectivo, en el sentido de que toda la recensión, por numerosos que sean sus representantes, no forma sino una sola unidad o testimonio único; en cambio, cada uno de los códices prerrecensionales representa una unidad diferente: ventaja incomparable de éstos respecto de los códices recensionales. Por otra parte, si puede admitirse que la base de las recensiones se remonta al siglo II, no es menos cierto que se hace frecuentemente muy difícil deslindar en ellas los elementos básicos de los recensionales; en cambio, en los códices prerrecensionales es muy fácil, generalmente, deslindar el elemento básico, con sólo descartar las variantes hijas de la incuria o de la arbitrariedad del copista, fácilmente discernibles.

A la luz de esta clasificación y de la consiguiente determinación de los testigos, así de su número como de su respectivo valor, creemos poder formular la norma o criterio que, hoy por hoy, hay que seguir en la selección de las variantes rivales. Antes de decidir hay que escuchar a todos los testigos y tomar en cuenta su diferente valor; y combinando los dos factores, es a saber, la mayoría numérica y el valor de los testigos, escoger la que en conjunto ofrezca mayores garantías de ser la variante original. Ni hay que prescindir de la crítica interna. No hablamos de aquellas normas arbitrarias o aprioristas, como que, en

paridad de circunstancias, hay que preferir la variante más corta, sino de otras normas más fundadas, cual es la de que es preferible la variante más ardua o difícil o la que aparece como origen de donde se derivan las otras.

Tal es la norma fundamental que hemos procurado seguir en nuestra nueva edición; norma, sin duda, provisional, pero la única razonable que hoy podemos seguir, mientras aguardamos ulteriores avances en la crítica textual del N. T.

José M. Bover, S. I.

Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María, en la carta "Ad amicum aegrotum, de viro perfecto"

Una tesis doctoral presentada por F. Drewniak en la Facultad Católica de la Universidad de Breslau sobre la significación mariológica del Protoevangelio en la época patrística (1) ha conferido cierta actualidad entre los profesores de Mariología a una carta, anónima todavía, *Ad amicum aegrotum, de viro perfecto*, que figura en el apéndice de los escritos supuestos de San Jerónimo (2). El autor polaco, por medio de una investigación rigurosa por todos los Padres y escritores de los seis primeros siglos, ve en ella uno de los raros testimonios, y desde luego el más explícitamente afirmativo de todos ellos (3), sobre la significación mesiánica y mariológica de la promesa del Génesis (4).

Vamos a estudiar aquí solamente el pasaje de la carta seudojeronimiana, no en la parte que subraya la significación mariológica del Protoevangelio, sino en su doctrina sobre la virginidad de María.

Como hemos insinuado, no está todavía dilucidada la cuestión acerca de la paternidad de este escrito. Rechazada por Erasmo la atribución a San Jerónimo, que consignaba Agobardo (5), el

(1) Fr. Drewniak: *Die mariologische Deutung von Gen.* 3, 15 *in der Väterzeit*, Breslau, 1934.

(2) PL, t. 30, col. 75-104. Hállase también entre las obras dudosas de Máximo de Turín, PL, t. 57, col. 933-958.

(3) «Sie enthält die ausführlichste und klarste messianisch-marianische Behandlung von Gen. 3, 15 in der ganzen Väterzeit». Drewniak, p. 57.

(4) La crítica ha formulado no pocas reservas sobre el rigorismo excesivo de sus conclusiones. Pueden verse las recensiones: de F. Mizka, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 313-314: «ne quid nimis»; B. Reynders, en el *Bulletin de Theologie ancienne et médiévale*, t. 2, 1936, n. 1048-1049: «la méthode est trop rigide»; T. de Orbiso, en *Estudios Bíblicos*, t. 1, 1942, p. 206 s.

(5) *Contra Felicem*, cap. 20, PL, t. 104, col. 47.

maurino Martianay y, en pos de él, Vallarsi y Mansi, la adjudicaron decididamente a Máximo de Turín (6); C. Paucker se inclinó a la tesis antigua y creyó ver en la carta una obra de San Jerónimo (7); Grützmacher (8) y Drewniak (9) sostienen la posición negativa; dom Morin, finalmente, en carta dirigida a Drewniak (10), conjetura, por examen interno del estilo y de las particularidades de su contenido, que su autor es un obispo celoso por la defensa de la fe católica y en especial por lo que atañe a la perpetua virginidad de María, que escribía poco después del año 400 y tal vez en España. Escritor nada vulgar en verdad, sino elocuente y erudito, a juicio de Erasmo, el cual admira la redacción del documento (11).

La sección estudiada ocupa el capítulo 6 de los 21 de que consta la carta (12), y es, propiamente hablando, una digresión, de orden dogmático, en medio de la exposición moral que caracteriza el resto de la obra. En un contexto inmediato, que viene desde el capítulo 6, sobre la misericordia del Señor, que en el momento en que merecíamos la pena nos promete la redención, entra a desarrollar el punto de la promesa del Génesis: *peccandi semen in fructum voluit evadere miserendi* (13). Y una razón poderosa para ver en el Génesis la promesa del Salvador y en la Mujer a María es, en la mente del autor anónimo, el privilegio único de la doncella de Nazaret, en la cual la semilla allí prometida se concibe sin obra de varón. En María y sólo en María se concibió el *"semen caeleste"* allí prometido.

Con esta ocasión afirma la verdad de la virginidad en la concepción, en fórmulas que pueden figurar entre las más enérgicas y realistas de toda la tradición:

---

(6) Véase la *Praefatio* a la edición del Apéndice en las obras de Máximo de Turín, n. 15, PL, t. 57, col. 841.

(7) En *Zeitschrift f. d. österreich. Gymnasien*, t. 31, 1880, páginas 891-895.

(8) *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, t. 1, Leipzig, 1901, p. 891 y 893.

(9) Ob. cit., p. 58.

(10) Ob. cit., p. 58-59 y 81.

(11) «Eloquentis quidem et eruditi hominis fuit haec epistola, ac diligenter elaborata». PL, t. 30, col. 75.

(12) En PL, t. 57, col. 933-958, se divide el texto en solos 18 capítulos.

(13) PL, t. 30, col. 82 B. En lo sucesivo la indicación de las columnas remiten a este tomo de la PL.

Ecce istud semen mulieris, quod non per traducem genitalium ministeriorum, commixtione sexus utriusque infunderetur in uterum, sed claustro clauso, indefloratae virginis inveniretur in utero (col. 83 C).

Sola vero Maria in utero concepit cum irreserato aditu seminali, clauso utero concepit (col. 84 B).

Sin duda alguna, el autor de la carta *Ad amicum aegrotum, de viro perfecto*, puede contarse entre los primeros defensores de la virginidad en la concepción.

Por desgracia, y éste es el punto especial de nuestro estudio, tal vez no pueda decirse otro tanto respecto de su doctrina sobre la virginidad en el parto. Si no nos equivocamos, el autor anónimo es en este particular un discípulo de Tertuliano, a quien imita muy de cerca en sus fórmulas y con el cual se extravía lastimosamente, hasta negar la integridad virginal de María en el nacimiento de Jesús.

Bien veo que el caso ha de llamar la atención de mis lectores. No ha sido observado, según creo, hasta ahora. Drewniak nada sospecha; nada tampoco han notado sus censores. Aun a la sagacidad y tesón inquebrantable de H. Koch en sus últimas investigaciones (14) ha escapado la especie, y a fe que no la hubiera desperdiciado el desgraciado apóstata para su tesis destructora.

Expondremos con toda modestia los fundamentos de nuestro parecer.

Conocida es la actitud de Tertuliano ante la condición del nacimiento de Cristo. Llevado de la fogosidad de su extremismo, al querer refutar a los Valentinianos, que sostenían haber nacido Cristo *por* María, no *de* María, pasando por el vientre virginal sin tomar carne de él, el polemista africano opone la afirmación de la maternidad de María con decisión tan extremada que llega a defender la pérdida de su integridad virginal en el parto: *Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu... Et si virgo concepit in partu suo nupsit. Nam nupsit ipsa patefacti corporis lege* (15).

---

(14) *Adhuc virgo*, Tubinga, 1929, y *Virgo Eva-Virgo Maria*, Berlín y Leipzig, 1937.

(15) Véase A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, París, 1905, página 196.

Nuestro autor anónimo coincide con Tertuliano en esta aberración. Amante, como él, de los contrastes, para hacer resaltar más y más la virginidad en la concepción, la contrapone bruscamente con la natural violación de la virginidad en el parto. Hace de María excepción singularísima en la concepción; pero la equipara en cambio con todas las demás mujeres cuando habla del parto. Varios pasajes típicos de su capítulo 6 han sufrido el influjo del capítulo 23 del *De carne Christi*. El paralelismo es tan notable en un sector común a ambos autores, que en manera alguna puede atribuirse a pura casualidad.

Lo mismo que en el teólogo africano, la doctrina de la concepción virginal de María es neta y decisiva:

Quotidie certe de procreandi necessitate mulierum conceptus et cernimus et audimus, de nulla tamen dicitur: In utero concepit; quoniam substantia futuri hominis, fusa per virum, coalescit in femina; uterusque mulieris non principium est nascituri hominis, sed depositi nutrimentum, Maria autem non tam prima quam sola in utero concepit, cuius pudoris illibatio conceptum uteri sine damno virginitatis expressit; quae sola nobis peperit quod non accepit ex nobis, dicente Domino: *Vos de inferioribus estis, ego de superioribus sum* (col. 83 C).

Por desgracia, la imitación sigue al modelo hasta en sus extravíos. Nótase en el Anónimo un eco inconfundible del discurso y aun de las fórmulas de Tertuliano. Veamos algunos ejemplos.

a) La virginidad de María persiste ante el marido; cesa en el parto:

TERTULIANO, *De carne Christi*, cap. XXIII.	ANÓNIMO *De viro perfecto*, cap. VI.
Peperit enim, quae ex sua carne, et non peperit, quae non ex viri semine; et *virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu* (Oehler, II, 461).	Quae sola mater est filio, cum *virgo sit marito;* cuius conceptionem, ignorante virginitate, partus agnovit; quae sola *mulier* dicta est, *non concipiendo sed pariendo* (col. 83 D).
Cum hac ratione Apostolus *non ex virgine sed ex muliere* editum filium Dei pronuntiavit, agnovit adapertae vulvae nuptialem passionem (*Ibid.*, p. 462).	

La contraposición *virgo quantum a viro*, de Tertuliano, es idéntica a la del Anónimo, *virgo sit marito;* lo mismo que la otra, *non virgo quantum a partu*, preludia el desarrollo siguiente, del Anónimo. Esto último se hace más manifiesto si se observa el sentido peyorativo que en ambos escritores tiene la palabra *mulier*. Según el Anónimo, María no fué *mulier*, porque fué virgen al concebir; y fué *mulier*, luego no virgen, en el parto. Es cabalmente el sentido que da Tertuliano al término *mulier* en el texto que cita del Apóstol.

b) La sentencia del Exodo 13, 2: *Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino*, que es una ley en el primer parto para todas las desposadas, es para María, según el Anónimo, un vaticinio que anuncia que el Hijo de Dios había de rasgar, al nacer, el sello de su virginidad. Tanto en Tertuliano como en el Anónimo, la exposición se desarrolla por los mismos cauces; en éste con mayor difusión en aplicaciones y en pormenores de crudo realismo:

Tertuliano	Anónimo
Haec denique vulva est propter quam et de aliis scriptum est: Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis vère sanctus quam dei filius? *Quis proprie vulvam adaperuit quam qui clausam patefecit? Ceterum omnibus nuptiae patefaciunt.* Itaque magis patefacta est quia magis erat clausa (*Ibid.*, p. 462).	Sola vero Maria in utero concepit, cum, irreserato aditu seminali, clauso utero concepit: ad huius conceptionis semen si recte ratiocinabimur, et interius divina tractaverimus, praecessit in figura pro tempore illa sententia, quae primogenita benedictionibus, vel obligationibus obligavit, dicente Domino: Omne masculinum quod aperit vulvam, sanctum Domino vocabitur. *Quod est istud masculinum, quod aperit vulvam: cum omnium feminarum vulvas aperit non puerperii necessitas sed maritalis agnitio?* Denique nulla virgo dicitur post maritum, quod nomen clausis videtur futuris mysteriis convenire (col. 84 C) (16).

(16) Es notable también el paralelismo que el Anónimo guarda en este párrafo con las siguientes palabras de Orígenes en su *Ho-*

En otras mujeres, dice el Anónimo, el fenómeno es inverso: primero, la ruptura corporal en el acto de la generación; después, la concepción:

Et superius de Rachel Scripturam habere monstravimus: *Et exaudivit illam Deus, et aperuit eius vulvam, et concepit.* Certe non prius dixit, concepit; et post, aperuit eius vulvam; sed prius, aperuit; videlicet, ut maritus, apertis vulvae ianuis, velut seminaturus agrum paratus seminibus intraret. Denique subiungit, et concepit. Non itaque partu, sed conceptione, imo conceptio patefacta est; nec illam parturiendus dum nascitur, sed, qui parturiendum seminaturus fuerat designavit. Et si iam ante conceptum, quippe ut conciperet reserata est, non eam certe ille qui natus est diu post poterat reserare, dum dicitur, nasciturus; qui etiam concipi, dum esset illa clausa, non potuit (col. 84 C-D).

c) Profecía ésta, por otra parte, que no se cumplió, al parecer, en muchos casos, ya que a veces las bendiciones patriarcales descendían no sobre el primogénito, sino sobre el hijo posterior:

Omne masculinum, inquit, *quod aperit vulvam, sanctum Domino vocabitur.* Quae est ista ratio, quae nec secundum sensum videtur impleta? Iacob primi locum fratris fraudulenter invadit, nec nascendi prohibetur, nec dolositate damnatur. Ioseph filii per avum praepostera secundum nescendi gradum benedictione signatur, nec caecitas errat futura prospicientis, nec monitor filius dexteram parentis, quae pinguioris benedictionis succo minorem irrigabat, inflexit. Quae utique omnia sunt contraria, si putamus de his dictum esse: *Omne masculinum, quod aperit vulvam,* qui de virili semine primi nascuntur ex feminis. Sed quoniam aliud interius habet illa sententia, ideo istiusmodi primitivi cedunt et benedictiones perdunt. Iesse filius David, non primus aut secundus aut tertius, sed omnium ultimus ungitur a Propheta, et despicabilior cunctis eligitur in regem. Nec illi primo aut secundo contra David sententia legis de primitivis promulgata blanditur, quia iudicasset utique maximos, si ab his ma-

---

milia 14 sobre el evangelio de San Lucas: «Quemcumque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae, ut dominus Iesus, quia omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus, quia sanctum uterum et omni dignatione venerationis venerandum ante nativitatem Christi masculus omnino non tetigit». PG, t. 13, col. 1836; C. H. E. Lommatzsch, *Origenis opera omnia,* Berlín, 1831-1848, t. 5, p. 137.

trum vulvas meminisset aperiri; quando hoc utique, aut in qua dicimus impletum, quod utique non poterat non impleri? (col. 84 D-85 A).

Otro proceso enteramente inverso se siguió en María, y aquí aparece de nuevo el paralelismo con Tertuliano:

TERTULIANO	ANÓNIMO
Utique magis non virgo dicenda est quam virgo, saltu quodam *mater antequam nupta* (*Ibid.*, página 462).	Quae est ista cuius vulvam foetus reserat, non maritus? Quae virgo concipit, quae non ut conciperet, virgo esse desiit? Non certe illa de qua Scriptura dicit: Cognovit Adam uxorem suam, et peperit ei filium; sed illa de qua evangelista signat: Et non cognovit eam Ioseph, donec peperit filium. Igitur in Maria hoc sine dubitatione perfectum est, cuius vulvam non deflorator virginitatis aperuit, sed partus effusus, quae virgo peperit, quae virgo concepit, quae *prius mater facta est quam maritata*. De ac istud masculinum, quod vere sanctum vocandum esset, exiit; quique vulvam secundum promissionem partus editus, non secundum consuetudinem naturamque communem, dum concipitur viri semine, reseravit (col. 85 B).

La dependencia de la frase subrayada parece cierta. No menos cierta es, a nuestro juicio, la posición del autor Anónimo acerca de la índole del parto de María. Su integridad virginal no quedó desflorada en la concepción, pero sí en el parto: *cuius vulvam non deflorator virginitatis aperuit, sed partus effusus*. El término *reserare* retiene aquí, como en el resto de la carta, toda la crudeza de su significación: *cuius vulvam foetus reserat, non maritus*. La pérdida de la virginidad, que por ley común se da en las demás casadas en el acto de la generación, en María acaeció al realizarse la profecía en el nacimiento de Cristo: *quique vulvam secundum promissionem partus editus, non se-*

cundum consuetudinem naturamque communem, dum concipitur viri semine, reseravit.

Una frase hay en nuestro autor, poco ha citada, que pudiera alegarse en favor de su doctrina sobre la virginidad aun en el parto: *quae virgo peperit, quae virgo concepit.* Es innegable que, así desligada del contexto, ella expresaría netamente la verdad. Pero si bien se observa pugna con todo el curso de las ideas en el pasaje; en ella desaparece el contraste entre la concepción y el nacimiento desarrollado por toda esta sección; hállase cabalmente después de aquella sentencia: *cuius vulvam non deflorator virginitatis aperuit, sed partus effusus* (17), y antes de aquella otra: *quae prius mater facta est quam maritata.* Por lo mismo no creo que haya de prevalecer sobre todo el contexto general. Tal vez no tiene otro sentido sino el afirmar el parto de una concepción virginal; algo semejante a como lo dice el mismo autor un poco más arriba: *quae sola nobis peperit quae non accepit ex nobis* (col. 83 D). Por lo demás, no sería la única esta inconsecuencia en el contexto redaccional del autor: Drewniak señala también algún otro caso a otro respecto (18).

Y no son solamente éstas las coincidencias de nuestro Anónimo con Tertuliano. Las hay diversas, aun sin salir de la sección estudiada.

Ambos escritores llaman despectivamente "*gramáticos*" a los adversarios que hacen hincapié en nimiedades de lenguaje en esta contienda:

TERTULIANO	ANÓNIMO
Sed et Paulus grammaticis istis silentium imponit (Oehler, II, página 457).	Verbo ipso promissionis respondet effectus, quod non aliter loquitur evangelista quam vates, nec ad exprimendam operis novitatem inventae elocutionis difficultate confunditur. Ubi s u n t grammatici? Ubi consiliarii? Quae istos ut extra consuetudinem loquamur, s c h o l a produxit? (col. 84 A).

(17) Nótese que la puntuación de Migne PL, t. 30, col. 85 B, está inexacta y no responde bien al sentido; mejor está en Migne PL, tomo 57, col. 942 A.

(18) Ob. cit. p. 61-62.

Coincidencia ésta tanto más de notar cuanto que no había tanta razón de sacar a los gramáticos en el Anónimo.

El contraste entre el parto de María y el de Eva se subraya enérgicamente en ambos autores, con la designación precisa: el Salvador y el *fratricida*:

TERTULIANO	ANÓNIMO
Sed Eva nihil tunc concepit in utero ex diaboli verbo. Immo concepit. Nam exinde ut abiecta pareret et in doloribus pareret verbum diaboli semen illi fuit. Enixa est denique diabolum fratricidam. Contra Maria eum edidit qui carnalem fratrem Israel interemptorem suum salvum quandoque praestaret (*Ibid.*, p. 454).	Verbum promissionis est, quod transmittitur in futura. Ponam, inquit, inimicitias inter te et mulierem. Illam utique mulierem quae Salvatorum parturiat, non quae generet fratricidam (col. 83 A).

Muy semejante también es la ponderación de la novedad en la concepción virginal prenunciada por Isaías:

TERTULIANO	ANÓNIMO
Ante omnia autem commendanda erit ratio quae praefuit ut Dei filius de virgine nasceretur. Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator, de qua signum daturus dominus ab Esaia praedicabatur. Quod est istud signum? Ecce virgo concipiet in utero et pariet filium. Concepit igitur virgo et peperit Emmanuelem nobiscum deum. Haec est nativitas nova, dum homo nascitur in deo (*Ibid.*, página 453). Signum autem a deo, nisi novitas aliqua monstruosa, tan dignum non fuisset. Denique et iudaei, si quando ad nos deicendos mentiri audent, quasi non virginem sed iuvenculam concep-	Denique rem novam plenamque miraculi, novo verbo Propheta dum promittit exsequitur: Ecce virgo in utero concipiet et pariet filium. Quotidie certe de procreandi necessitate mulierum conceptus et cernimus et audimus. De nulla tamen dicitur: In utero concepit (col. 83 C).

turam et parituram Scriptura contineat, hinc revincuntur, quod nihil signi videri possit res cotidiana, iuvenculae scilicet praegnatus et partus (*Adv. Marc.*, libro III, 13, Oehler, II, p. 139).

La misma manera de parafrasear a San Pablo:

TERTULIANO	ANÓNIMO
Misit, inquit, deus filium suum factum ex muliere. Numquid per mulierem aut in muliere? Hoc quidem impressius, quod factum potius dicit quam natum; simplicius enim enuntiasset natum. Factum autem dicendo et, Verbum caro factum est, consignavit et carnis veritatem ex virgine factae adseveravit (*Ibid.*, p. 457).	Aliud enim semen mulieris nullum prorsus accipio nisi illud quod Apostolus ait: Factum ex muliere, factum ex carne. Illud quod, ut evangelista ait, Ioseph filius putabatur esse; sed non erat; illud utique, quod Verbum caro factum est... quoniam iam tunc in Adam semen humanae generationis esset trasgressione vitiatum, semen caeleste promittitur, ut Apostolus sentit, non ex corruptione viri, sed ex Deo (col. 82 D).

Curioso sería tal vez, aunque no necesario para nuestro intento, notar otras coincidencias terminológicas entre nuestro Anónimo y Tertuliano; como, por ejemplo: *metallum nostrae carnis* (col. 80 B), que reproduce el término *metalla carnis* del africano (p. 444), con la particularidad de que lo que en Tertuliano es una metáfora de su propia invención: *et ipsos medullarum in abdito thesauros ut metalla carnis*, en el Anónimo es ya uso corriente en él aprendido; *canicula senectutis* (col. 72 A), que recuerda la *canicula persecutionis* del autor de *Scorpiace*, (I, p. 498), en el mismo sentido de *furor* o *ápice* de alguna cosa.

Para terminar, y volviendo al alcance y gravedad de las frases subrayadas del autor anónimo, es verdad que son varios los Padres que, salvando siempre la virginidad, tienen la frase escriturística "*aperire vulvam*" para significar el parto de la Virgen. Aun en el mismo debelador de Joviniano, San Jerónimo, se

halla; pero nótese cuán radicalmente se rectifica la torcida interpretación que una lectura irreflexiva pudiera concebir: *Solus Christus portas vulvae virginalis aperuit, quae tamen clausae iugiter permanserunt* (19). Nada de esto hay en nuestro Anónimo. Antes bien, el contraste continuadamente notado entre esa *apertura* en el parto y la integérrima virginidad en la concepción, impone sin duda alguna un sentido peyorativo.

Concluyamos, pues: el Anónimo autor de la carta *Ad amicum aegrotum, de viro perfecto* se inspira, al parecer, para la redacción de su doctrina de la virginidad de María en el capítulo 23 del *De carne Christi* de Tertuliano; tiene frases que llevan envuelta la negación de la virginidad de María en el parto, al mismo tiempo que afirma denodadamente su virginidad en la concepción. El afán del contraste le hizo contraponer el singular privilegio de la concepción virginal en María a la ley común del parto de Jesús, idéntico al que se verifica en las demás mujeres.

¿Podrá contribuir este nuevo dato acerca de la doctrina de este escrito anónimo para vislumbrar algo sobre su cronología y autor?

El recuerdo reciente del hallazgo de las reliquias de los Santos Gervasio y Protasio por San Ambrosio; el conocimiento detallado que muestra tener de los milagros obrados en Milán por intercesión de aquellos Santos; las alusiones, como a cosa cercana, a San Ambrosio y a Auxencio, así como al estado de la Italia católica y a otras circunstancias de la Iglesia de Milán (caps. 11 y 18), parecen situar al autor en la región de Milán y poco después del 386, fecha en que fueron halladas las reliquias.

Y he aquí que por entonces se ofrece otro dato histórico que considerar para el presente estudio. Es verdad que el haber coincidido nuestro Anónimo, aunque no llevado por el mismo camino, con Joviniano en negar la virginidad en el parto de María, no autoriza, por el mismo caso, a ver parentesco alguno doctrinal entre ambos autores. Nada de común, por otra parte, se observa en el autor de la carta seudojeronimiana con el "*Epicuro de los cristianos*", rebatido por San Jerónimo. Nuestro autor simple-

(19) *Dialogus II contra Pelagianos*, 4.

mente afirma el quebranto de la virginidad en el parto de María; no propugna refleja y detenidamente su error, como lo hacía Joviniano alegando el temor de incurrir en un docetismo maniqueo sobre el cuerpo de Jesús si se admitía en él un nacimiento virginal (20). También es diversa la formulación terminológica del error: Las sentencias de Joviniano: "Christum ex virgine non potuisse *generari*... Virgo concepit, sed non virgo *generavit*", con el sentido típico de *generare* para significar el parto, no se hallan en nuestro Anónimo (21). Sin embargo, puede ser sugestivo contrastar esta doctrina de la carta seudojeronimiana con el ambiente creado en Milán durante la propaganda que de sus doctrinas hacía Joviniano. El error específico de este hereje de que aquí tratamos se acusa por vez primera en la carta de San Ambrosio y los demás obispos sus colegas del sínodo de Milán hacia el 390 (22). Allí se refleja un eco de su divulgación por la iglesia de Milán, y un indicio al mismo tiempo de que no se notaba antes este extremo de la heterodoxia de Joviniano. A continuación la reacción católica se exalta vivamente en diversas iglesias. San Ambrosio en su carta 63, del año 396, propugna la doctrina del parto virginal de María contra algunos discípulos de Joviniano. San Agustín expone la misma verdad dogmática en múltiples ocasiones (23). Síguenle San León, San Fulgencio, Genadio, Hormisdas. San Jerónimo, que al refutar a Joviniano en 393-394 (24) no mencionaba este error típico de su adversario, en 415, en su obra *Arversus Pelagianos*, lo refuta expresamente.

Como se ve, era una atmósfera irrespirable ya la que en los últimos años del siglo IV se formó para un autor que negara la virginidad de María en el parto. Por lo mismo, nuestro Anónimo no debió de escribir después del 400. Los acontecimientos de

---

(20) S. August., *Contra Iul.*, I, 4.

(21) S. Ambros., *Epist.* 42, 4.

(22) *Ibidem.* Acerca de la personalidad y de la obra literaria de Joviniano, véase W. Haller, *Iovinianus*, en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, de Gebhardt y Harnack, 17, Leipzig, 1897.

(23) *Enchir.* 34; *Sermones* 51, 186, 187, 188, 189, 192, 195, 196, 291, 215..

(24) *Adversus Iovinianum*, *Epist.* 48, 49, 50.

Milán a que él alude, sucedidos a partir del 386, y la dificultad que hubiera hallado su doctrina hacia el 400 parecen fijar los dos términos límites de la composición de la carta. He aquí, pues, con todas las reservas del caso, las dos coordenadas que parecen localizar la carta *Ad amicum aegrotum, de viro perfecto*: fué escrita en la región de Milán en los últimos años del siglo IV (25).

JOSÉ MADOZ, S. I.

Facultad de Teología, Oña (Burgos).

---

(25) Aunque no sea más que a título de curiosidad, no estará de más observar que en la *Epistola ad Elipandum*, de Heterio y Beato, § XXXIII, se reproducen varias sentencias y razonamientos de la carta que estudiamos. Era conocida, pues, en la tradición española. Sin embargo, no aparecen en la imitación todas las frases más comprometedoras tertulianistas:

Epistola ad Elipandum.

§ XXXIII (PL, t. 96, col. 912).

Et postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur Dominus, vocatum est nomen eius Iesus: quod vocatum est ab angelo priusquam in utero conciperetur. Si requiramus consuetudinem mulierum, de nulla dictum est: In utero concepit, quia extrinsecus a viris acceperunt. Si requiramus Scripturas, tunc promissa est ista conceptio, quando serpenti dictum est in paradiso: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen eius.* Et recte cognoscimus quia mulieres semina non habent, nec sine virili semine concipere possunt. Semen ergo mulieris Verbum carne factum est, qui non de terra, sed de excelsis est, sicut ipse Iesus ait: *Ego de supernis sum, vos de inferioribus estis.* Et Paulus Apostolus ait:

De viro perfecto, cap. VI.

Nam si generandi publicam istam et naturalem circumspicimus rationem, semina non habent mulieres; denique nulla concipit sine viro: ac per hoc quoniam iam tunc in Adam semen humanae generationis esset transgressione vitiatum, semen caeleste promittitur, ut Apostolus sentit, non ex corruptione viri, sed ex Deo... Mater itaque Domini nostri Iesu Christi, in illa iam tunc muliere promissa est. Haec inimicitiis opposita est serpentis: *Ponam*, inquit, *inimicitias inter te et mulierem...*

Quotidie certe de procreandi necessitate mulierum conceptus et cernimus et audimus, de nulla tamen dicitur: In utero concepit, quoniam substantia futuri hominis, fusa per virum, coalescit in femina; uterusque mulieris non principium est nascituri hominis

Primus homo de terra terrenus; secundus homo de caèlo caelestis.

Et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Moysi, tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini: Quia omne masculinum adaperièns vùlvam, sanctum Domìno vocabitur. Requiramus quis màsculus vulvam matris aperuit. Nam si recta tractamus, omnes mulieres, quae primos filios masculos habuerunt, viri eius aperiunt vulvam, quae sola in utero concepit.

sed depositi mutrimentum. Maria àutem non tam prima quam sola in utero concepit... quae sola nobis peperit quod non accepit ex nobis, dicente Domino: *Vos de inferioribus estis, ego de superioribus sum...*

Quod est istud masculinum quod aperit vulvam, cum omnium feminarum vulvas aperiat non puerperii necessitas sed maritalis agnitio.

Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística "Formalis ex natura rei"

I

DIFICULTAD DE PRECISAR LO QUE NECESARIAMENTE SE INCLUYE EN LA NOCION DE DISTINCION REAL

Estamos tan acostumbrados a hablar de la distinción real y a usarla como medio de solución en los problemas filosóficos, que apenas si nos damos cuenta de las dificultades que se encierran en una noción aparentemente sencilla. Pero precisamente por no fijar con bastante claridad esta noción nos encontramos después ante controversias difíciles de solventar, como son las que se originan a propósito de la distinción modal y de la distinción escotística, ambas distinciones reales.

La noción de distinción real nos parece obvia en la experiencia ordinaria, y de aquí procede que demos con facilidad el paso a aplicarla a los constitutivos del ser, que ya no percibimos directamente en la experiencia; y con todo, los constitutivos del ser (que por definición no son ser completo, sino constitutivos de él) no pueden ser tratados exactamente como los seres completos que percibimos experimentalmente y de los que sacamos la noción imprecisa de distinción.

Tomemos por ejemplo un poco de agua, y por electrólisis separemos sus dos elementos: hidrógeno y oxígeno. En este caso

tenemos un ejemplo de distinción real al que se aplica bien la noción que encontramos constantemente en la experiencia, porque al separarse los dos componentes del agua tenemos que los dos elementos *con que* (*quo*) se constituía una substancia quedan cada uno de ellos como un elemento *que* (*quod*) constituye por sí sólo otra substancia. La distinción real en este caso nos parece obvia; y por esto sucede que sin darnos cuenta tomamos este caso como norma indispensable para toda distinción real, con lo cual cometemos prácticamente el antropomorfismo de imaginarnos que la realidad está formada por una serie de cajitas de distinto tamaño, metidas una dentro de otra, y que pudieran irse separando poco a poco.

El alma y el cuerpo son dos elementos *quo*, constitutivos de un supuesto, los cuales se separan, y cada uno de ellos queda a modo de supuesto, como un ser *quod*. Bien; en este caso filosófico la distinción real es tan clara como la separación química de los elementos del agua. Pero preguntémonos, ¿con qué derecho nos imaginamos que haya de ser así para que tengamos distinción real?

Puede ser que haya lectores que protesten que nunca se ha exigido semejante cosa al hablar de la distinción real, ya que todo el mundo sabe que no toda distinción real pide separabilidad mutua, ni que sea "inter rem et rem". Pero el hecho es que muchísimas de las dificultades que corren en los manuales de filosofía contra la teoría de los modos físicos, y más especialmente contra la distinción escotística, demuestran abundantemente que, aunque no *expressis verbis*, por lo menos en la imaginación de los objetantes hay esta confusión de imaginar que toda distinción real ha de consistir en dos a modo de cajitas colocadas una dentro de otra. Y por esto se encuentra absurdo hasta la contradicción hablar de distinción real donde no sucede lo mismo.

Si el lector cree que puede darse luz sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística, a base de una sencilla depuración de definiciones, que lea estas páginas, y quizás al fin admitirá más fácilmente que cometemos muchas inexactitudes al hablar vulgarmente de distinción real.

II

DISTINCION MODAL

Los sentidos nos ofrecen una sucesión ininterrumpida de estados: las cosas están cambiando constantemente a través del tiempo y en el espacio. Si nos limitásemos a registrar esta impresión sensible no tendríamos ciencia, a no ser la ciencia del mero coleccionador, que no es propiamente *cognitio per causas*. Por esto no hace avanzar en la inteligibilidad del ser. Para entender, nuestra inteligencia no se limita a registrar la multiplicidad sensible, sino que la unifica: así forma los conceptos universales; así, con esta inducción (latente en la formación de cada concepto universal) penetra en la esencia de las cosas, es decir, da su definición; y así puede encontrar una esencia de las esencias, esto es, un "por qué", el cual dé unidad superior a la pura multiplicidad sensible.

De esta unificación que hace el espíritu al entender, nacen precisamente todas las ventajas de la ciencia; pero también nacen de ella todas las dificultades con que tropieza la filosofía, como bien lo demuestra el constante peloteo de la Historia entre el empirismo y el racionalismo. En términos de filosofía moderna diríamos entre un Hume y un Hégel.

Esta dificultad, inevitable para el espíritu humano, que entiende a base de conceptos, se encuentra de un modo u otro en toda la filosofía, y nos sale al paso también aquí, en el problema de las distinciones. Porque nuestro entendimiento, al unificar las manifestaciones que revelan una comunidad de esencia, y al imponerles un concepto y un nombre, por el mismo hecho separa este concepto de todas las demás manifestaciones de aquel ser, y así da origen a que nos preguntemos si esta separación o distinción está hecha por el entendimiento o está hecha en la cosa y sólo expresada por el entendimiento. En otras palabras, si hay distinción de razón o real. A veces la respuesta es fácil, por ejemplo, si tratamos de la animalidad y de la racionalidad; encontramos en el hombre operaciones semejantes a las que ejercen los animales, las juntamos bajo un mismo principio, y por

el mismo hecho queda separado de las otras operaciones atribuídas a otro principio, la racionalidad. La distinción es, pues, de razón. Pero de aquí se deduce que el único elemento que hace que una distinción sea tenida por real o de razón es que la falta de identidad (que es lo que importa toda distinción) esté en la realidad actualmente o sólo fundamentalmente. No dice, pues, la definición de distinción qué es, en qué consiste esta falta de identidad afirmada.

Distinción es lo mismo que negación de identidad; y dado que la identidad es conveniencia en la entidad (conveniencia que origina la predicabilidad mutua), tenemos en definitiva que la definición de distinción real es "disconveniencia en la entidad, disconveniencia que se encuentra en las cosas no sólo fundamentalmente y actualmente en los conceptos (distinción de razón), sino disconveniencia en la entidad, que está actualmente en las cosas".

"Disconveniencia en la entidad", pero ¿cuál?, ¿qué clase de disconveniencia? ¿tan grande como la que se da entre dos cosas? Esto la definición no lo dice. Suponemos equivocadamente en la práctica que esta disconveniencia ha de ser tan grande que a cada enunciado o término de la distinción corresponda una cosa; pero *para verificar la negación de identidad* (*A no es B*) *basta una disconveniencia cualquiera* entre el sujeto de la proposición y el sujeto que tiene la forma, física o lógica, expresada por el predicado, y por tanto, aunque esta disconveniencia no sea tan grande que llegue a constituirse en una categoría nueva o en individuo nuevo.

Si se admiten estas premisas nos encontraremos con una conclusión que parece deducida rigurosamente y admitida por todos, y que a pesar de esto se nos antoja asombrosa y aun quizás imposible, precisamente por aquel antropomorfismo, consistente en cosificar las nociones, de que hablábamos antes. En efecto, si lo indispensable para verificar una proposición negativa (única noción importada por el concepto de distinción) es que no haya predicabilidad mutua *in recto* entre el sujeto y el predicado, no podremos a veces fijar hasta qué punto se extiende esta disconveniencia en la entidad, que a lo mejor será suficiente para que no haya identidad, pero que quizás no será suficiente para que

esta disconveniencia importe en el predicado un ser nuevo. Si la disconveniencia no es tan grande que cada término de por sí pueda considerarse un nuevo ser, nos encontraremos con que por una parte habrá una distinción real (ya que la disconveniencia está actualmente en la cosa, y la mente sólo la pronuncia, no la hace), pero por otra parte tendremos el hecho (que nos parece a primera vista rarísimo) que dos entidades realmente distintas desde un punto de vista, con todo estén realmente identificadas desde otro punto de vista, es decir, en cuanto "cosa", ya que habrá una sola cosa (1). Y éste es el escándalo con que tropieza nuestro antropomorfismo, demasiadamente sujeto a la escala experimental.

Ya que la intuición de la experiencia ordinaria es causa de estas dificultades porque nos produce una impresión de claridad, busquemos también un ejemplo experimental para nuestro caso, en el cual una distinción real sólo importe cambio de forma (es decir, cambio de lugar en las partes), lo cual no será suficiente para constituir un nuevo ser categórico, y con todo será suficiente para negar la identidad o la conveniencia entitativa de un ser consigo mismo.

Tomemos en nuestra mano izquierda un trozo de cera blanda

---

(1) He aquí algunos textos de Suárez en los que repite que el *modo* no es una nueva entidad absoluta añadida a la esencia que determina: distinctio modalis non est «Tanta, quanta est inter duas res, seu entitates *omnino distinctas*» (*Disp. Met.* 7, sect. I, núm. 16); modus «non tamen addit illi [rei] *propriam entitatem novam*, sed solum modificat praeexsistentem» (*ibid.*, núm. 17); «nam quod *novam entitatem propriam* non afferat, vix potest in dubitatione veniré» (*ibid.*, núm. 18); por tanto, inhaerentia «ipsa per se *non affert propriam entitatem*» (*ibid.*, núm. 18); «non potest autem mente concipi [...], esse entitatem prorsus *distinctam*» (*ibid.*, núm. 18); «modus per se ac praecise consideratus, *non est proprie res aut entitas*, ut satis explicatum est; ergo nec proprie distinguitur ut res a re» (*ibid.*, número 20); modi «cum ex se non habeant *propriam entitatem*, etiam ex se non habent unde plus quam modaliter distinguantur» (*ibid.*, número 26); «addimus, modum *non esse proprie et rigorose ens*, et hoc modo negamus ibi esse duo entia» (*ibid.*, núm. 29); unde modus «neque est merum ens rationis, ut per se constat, neque est *ens reale in eo rigore et proprietate sumptum*, ut a nobis declaratum est; et ita etiam datur distinctio modalis media inter distinctionem rationis et realem [maiorem] rigorose sumptam» (*ibid.*, núm. 27). Aquí y en otros textos hemos subrayado las palabras que nos ha parecido mejor hacer resaltar.

y en la derecha un sello de lacre. Aquella cera es una cosa: una substancia bien definida; pero no contiene la imagen de Antonio. Presionemos ahora con el sello sobre la cera, retirémoslo; ya está operado el cambio. Aquella mismísima cera tiene algo que antes no tenía, y este algo, que no es la nada, con todo, bajo otro aspecto es nada, es decir, no es cosa. Nadie negará que no es lo mismo que una cera no represente a una persona o que la represente. Esta representación no es lo mismo que se dé o que no se dé, porque si así fuera, tanto valdría la cera antes como después de recibir la impresión, y es evidente que representar o no representar es algo distinto; por tanto, la cera ha recibido *algo*. Pero este "algo" no es una *cosa;* porque a la cera no se le ha añadido ni un miligramo de materia. ¿Qué es, pues? Es la última determinación para una propiedad que antes la cera ya podía tener, pero que de hecho no tenía, a saber, representar tal persona.

Esta última determinación, que no añade una nueva entidad absoluta, es lo que llamamos un modo físico, porque no es una *cosa*, sino *modo de encontrarse una misma cosa.*

Tenemos, pues, que la imagen cérea, impresa por el sello, y la cera, bajo un aspecto se identifican y bajo otro se distinguen, sin que por ello esta distinción real suponga dos cosas, sino una sola. En efecto, 1.º) por una parte la materia de la cera se distingue de la imagen impresa en ella lo suficiente para que se pueda verificar la proposición negativa que niega identidad, o sea que distingue: "la cera no es la imagen", puesto que la mismísima cera en cuanto cera podría permanecer, después de una sencilla presión de mi mano, sin la imagen que recibió antes. Hay pues, anteriormente al enunciado de la razón, una cierta disconveniencia entitativa en la cosa, entre ella y una modificación que ha sufrido, lo cual es suficiente para que llamemos a esta distinción *no-de razón,* y por tanto en cierto sentido *real*: "Independientemente de la consideración del entendimiento esta cera no es lo mismo que el sujeto que tiene imagen"; 2.º) pero, por otro lado, esta imagen cérea que se distingue realmente de la cera en cuanto *imagen,* se identifica realmente con ella en cuanto *cérea,* precisamente porque el modo no implica la adición de una nueva entidad absoluta. Bajo este respecto se puede decir

que la distinción modal no es real, entendiendo entonces por "real" la que se da entre dos cosas. De aquí que sea muy fácil caer en la confusión de afirmar que hay sólo distinción de razón, como si todo lo que consideramos en la realidad hubiera de ser *cosa* para ser *algo*.

En resumen: el modo y la cosa forman un solo ser; pero un solo ser en el cual hay actualmente una disconveniencia entitativa anteriormente al enunciado del entendimiento; y por esto el modo y la cosa, distintos, por ejemplo, bajo la formalidad de *imagen*, se identifican realmente bajo la noción de *cosa* (o ser *absoluto*).

Hay autores que parece que andan con pies de plomo antes de decidirse a admitir un "modo", como si tuviesen miedo de multiplicar entidades inútilmente; esto revela la confusión de que hablábamos al principio; no se multiplican los seres, sino la modificación, el cambio del mismo ser, modificación o cambio innegables, y a los que imponemos el nombre de "modo", precisamente porque no llegan a ser "absoluto", es decir, porque bajo este respecto forman un mismo ser; no añaden nada nuevo como "absoluto", y por tanto sólo llegan a "modificación" o "modo" del ser ya preexistente.

Quizás a alguien habrá podido parecer que estas nociones repetían conceptos trillados e indudables, pero su repetición nos ofrece la innegable ventaja de servirnos ahora de trampolín para explicar la distinción escotística *formalis ex natura rei*, para no incurrir así en la actitud de aquellos que como Urraburu (2), Hugon (3), Lossada (4), y tantos otros, encuentran con demasiada facilidad contradicción en la doctrina del Doctor Sutil.

---

(2) URRABURU: *Ontología*, op. fus., disp. 2.ª, c. 2.°, art. 8, número 118, «Contradictorium est, duo ante mentis operationem actualiter distinguantur et tamen identica sint identitate stricte reali. Atqui...»

(3) HUGON: *Metaphysica ontologica*, vol. 1.°, tract. II, q. 1.ª, artículo 3.°, § XIV, p. 112, «Distinctio formalis actualis est impossibilis. Omnis distinctio quae negat identitatem realem est distinctio realis. Atqui...»

(4) LOSADA: *Cursus phil., Logica*, trac. 2, disp. 1, cap. 2 (en el tomo 2, pág. 21, núm. 4), «repugnat distinctio actualis ante operationem intellectus, quae sit minor distinctione reali».

III

LA DISTINCION ESCOTISTICA

La primera dificultad con que se tropieza al intentar explicar la distinción escotística estriba en la terminología. Los escotistas tienen una terminología propia, con palabras que no son comunes a todos; de ahí que demasiado fácilmente pronunciemos unos y otros una misma expresión, aparentemente idéntica, pero en realidad de contenido en parte diverso; no es raro, pues, que esta equivocación conduzca en último término a la impresión de que hay contradicciones.

Intentemos expresar en nuestra terminología lo que de hecho los escotistas pretenden decirnos con la suya. ¿Cómo entablar la cuestión para esta transposición de nociones?

Para esto hemos de recordar lo que acabamos de decir sobre los modos; y a lo dicho añadiremos que en nuestra doctrina modal los modos *no son esenciales*. Es decir, puede haber modos que sean substanciales (porque modifiquen una naturaleza en lo que se refiere a su substancia, por jemplo, la unión entre dos substancias incompletas), y puede haber modos accidentales (los que modifiquen una substancia ya constituída en su ser substancial, o los que modifiquen un accidente, como, por ejemplo, la misma inhesión de un accidente); pero tanto los modos substanciales como los accidentales suponen siempre una *esencia ya constituída en esencia*, es decir, suponen ya una substancia o un accidente, y el modo al *modificar* a esta substancia o a este accidente no le quita ni le pone nada de esencial, ya que por definición el modo o modificación puede cesar sin que desaparezca necesariamente siempre el sujeto que él determina.

Pues bien, supongamos ahora, a manera de definición nominal, que haya *modos esenciales*, es decir, modos que constituyen una esencia *in esse essentiae*, y no le den solamente el que esta esencia adquiera tal o cual determinación ulterior. Si concebimos estos modos esenciales nos explicaremos sin dificultad la concepción escotística, que a primera vista nos puede parecer curiosa.

En efecto, a un ser, aun en lo que tiene de uno, puede lla-

márasele *rationale* y *animal*. Si la *animalitas* y la *rationalitas* son dos a manera de modos esenciales, podremos decir por una parte con toda verdad "distinctio formalis habenda est realis" (5); ¿en qué sentido? Sólo en cuanto que hay actualmente en la cosa (no fundamentalmente) lo indispensable para verificar la proposición negativa "*animalitas* (non solum formaliter sed etiam realiter) *non est rationalitas*", de una manera parecida a la que usamos al decir con toda verdad que no es lo mismo ser "cera" que ser el sujeto que tiene la forma de "imagen". Para que sea verdadera esta proposición negativa que constituye la distinción, basta que en la cosa haya actualmente disconveniencia en la entidad, aunque esta disconveniencia no llegue a ser tan grande que constituya dos seres absolutos.

Pero precisamente por esto los escotistas añaden que esta distinción real sólo es real *secundum quid*, ya que por una parte una formalidad se distingue de otra bajo el aspecto de formalidad (como la imagen se distingue de la cera sólo en cuanto imagen), pero la formalidad se identifica realmente con otra bajo el aspecto de cosa (como la imagen cérea se identifica realmente con la cera en cuanto cérea) (6): "formalitates enim cum supponant identitatem realem, quamvis abstractione separatae menti proponantur, res *sunt* [i. e. sunt eadem res], eam non *constituunt* et per consequens rationem partis excludunt" (7). Con todo, podría llamarse "partes" a las formalidades si se entendiese bien: "si alicui nihilominus arrideat formalitates vocare partes, ex quibus exsurgat compositio, sint tales quia [= quatenus] non sunt tota rei perfectio, ipsa vero compositio ex intellectu negotiante ponatur" (8).

He aquí, según esto, la definición completa, que concuerda

(5) VAN DE WOESTYNE: *Ontología*, edic. 1921, pág. 557.

(6) Esto muestra las deficiencias que hay en toda comparación. En el ejemplo de la imagen impresa en la cera, precisamente por tratarse de un modo que no es esencial, puede distinguirse modalmente de la esencia; en cambio, si se tratase de un modo esencial habríamos de decir que el modo distinto modalmente (= formalmente) de otro modo, se identifica realmente con él en cuanto ser absoluto, y con la esencia o naturaleza (en este caso precisamente la cera). Pero a pesar de estas deficiencias inevitables en toda comparación, quizás ésta nos puede ayudar a comprender mejor la doctrina de Scoto.

(7) VAN DE WOESTYNE: o. c., p. 559-560.

(8) o. c., p. 559-560.

con las ideas que venimos exponiendo: "definitio formalis illa dicitur quae intercedit inter plures formalitates rei, realiter identificatas inter se, quarum una ante opus intellectus est conceptibilis sine alia; viget nempe inter unius rei realitatem et realitatem, quae si *adaequate quoad se* seu quoad formalitatem (rationem) considerentur, non se includunt, si considerentur *inadaequate quoad rem, unitive* sunt ipsa res" (9).

Quizás ocurrirá al lector una pregunta: si suponemos lo que se ha supuesto (que la *formalitas ex natura rei* es un *modo esencial*), se deduce rigurosamente este escándalo aparente de que se verifique en la realidad una proposición negativa, de suerte que la misma simple entidad, cuya conveniencia con el sujeto es negada, se identifique con él bajo otro aspecto. Pero, ¿cómo concebir un *modo esencial?* Un modo físico substancial o accidental podemos concebirlo con relativa facilidad; pero ¿cómo concebir un modo que determina un todo precisamente en este ser todo esencial, y que, por otra parte, no importa nada de entidad absoluta fuera de la del todo?

Se puede concebir esto con sólo no caer en el antropomorfismo de que hablábamos al principio, que consiste en cosificar todas las realidades, imaginando que toda distinción real (es decir, la que está en la realidad) importa dos seres compenetrados.

De hecho, como notamos más arriba, la noción de distinción real incluye solamente la de "negación de identidad", o sea "disconveniencia en la entidad", suficiente para verificar la proposición negativa; pero ¿qué es *a parte rei* esta disconveniencia? Esto no lo dice la definición de distinción. Para verificar la proposición "A no es B" basta que A y el sujeto que tiene la forma B no sean idénticos, sea cualquiera esta falta de identidad.

Ahora bien: en el caso de un modo físico vemos como intuitivamente que puede haber una *disconveniencia* que no llegue a ser *cosa*, porque el moverse las partes y, por tanto, el cambiar de forma externa es una "disconveniencia entitativa" suficiente para negar que la cosa así modificada es la misma que antes,

---

(9) o. c., p. 557. «Unitive», es decir, *in re*. Por tanto, «Quae iam realiter identificantur, quia unum sunt, actualitatem innuunt, potentialitatem respuunt, proindeque excludunt compositionem realem» (o. c., p. 559).

pero no suficiente para que esta modificación sea una nueva cosa. Pero en el caso de un modo esencial, como serían las formalidades escotísticas, no podemos gozar de esta claridad intuitiva por falta de un ejemplo experimental de la esencia. Bien; concedido que aquí habrá una oscuridad que no estaba antes al no ver *qué* podrá ser entitativamente esta disconveniencia entre dos formalidades, pero basta que pueda haber *una* disconveniencia para que la noción misma de la distinción no padezca detrimento.

Con todo, esta dificultad explica las objeciones que a veces se ponen contra la distinción escotística: Dice Lossada: "A et B esse realiter idem ipsum, et tamen a parte rei A non esse B, tam videtur in terminis implicare, quam A non esse idem secum ipso a parte rei, seu non esse id ipsum quod est" (10). Este raciocinio valdría si A y B bajo un mismo respecto fuesen y no fuesen iguales; pero nada impide que bajo un respecto discrepen en su entidad (es decir, como formalidad) y que concuerden totalmente bajo otro (si uno de los dos no es cosa, como sucede con el modo físico; o si ninguno de los dos es cosa, como pasa en este caso entre dos modos esenciales o formalidades escotísticas). Y es que en el fondo está latente la imaginación, que tiende a cosificarlo todo.

Sigue Lossada: "Profecto quod animalitas realiter sit ens, et simul actu ex parte objecti excludat ens a sua quidditate, ex terminis omnino repugnat: ergo pariter, etc." (11). Es fácil contestar: si con el nombre de *ens* se entiende *ens absolutum*, colocado bajo una categoría, entonces repugnaría ciertamente esta distinción en las cosas criadas y finitas; pero puede entenderse por *ens* al *ens modale*, que rigurosamente hablando no es un *nuevo ens* (12), sino cierta disconveniencia del mismo *ens*, dis-

---

(10) LOSSADA: *Curs. phil., Logica, ibid.*, § núm. 5, p. 21.

(11) *Ibid.*, núm. 6, p. 22.

(12) Será interesante que recojamos aquí algunas de las muchas objeciones que se pueden presentar contra la distinción modal, precisamente por la dificultad de concebir *algo* que no sea *ser absoluto*: 1.ª) «Quaecumque sunt in re ante intellectum, vel sunt idem realiter, vel realiter diversa, alioqui daretur medium inter idem et diversum» (*Disp. Met.* 7, sect. 1.ª, núm. 10). Resp.: dico «inter idem et diversum *secundum eamdem rationem* sumptum non dari medium [...]; tamen secundum *diversas rationes* fieri posse ut, quae

conveniencia suficiente para que haya distinción real sin que ésta importe dos seres. Por no poner en claro este equívoco sigue argumentando Lossada imperturbablemente sin hacer adelantar la cuestión. Dos monólogos simultáneos sin que nunca lleguen a convertirse en diálogo.

Resumamos, pues, en pocas palabras: ¿cómo hay que entender el mínimum indispensable para que haya distinción real? El mínimum indispensable para que haya distinción real es que haya actualmente en la cosa lo suficiente para verificar la proposición negativa "A no es B". Y ¿qué será suficiente para negar la identidad en el ser? Cualquier disconveniencia entitativa. A veces esta disconveniencia tendrá algo de ser absoluto, como pasa con el accidente, que ya tiene algo de cosa, y por esto puede ser separado en caso de milagro. Otras veces la disconveniencia en la entidad, suficiente para negar la identidad, será una entidad modal, que no tendrá nada de ser absoluto añadido a la cosa de que se distingue bajo otro respecto. Finalmente, otras veces esta disconveniencia en la entidad quizás podrá ser una *formalitas ex natura rei*, que hemos definido a manera de *modo esencial*, o sea una cierta disconveniencia en el mismo constitutivo esencial de un ser, sin que esta disconveniencia importe nada de ser absoluto.

"No podemos concebir lo que será esta disconveniencia", dirá alguien. Se comprende, porque no tenemos noción experimental intuitiva de los constitutivos esenciales, sino sólo a través de su

---

sunt idem uno modo [nempe in entitate absoluta], alio [in ratione *modificationis* vel etiam *formalitatis*] sint diversa [...] Sic igitur ens et modus possunt dici *idem realiter*, et nihilominus habere in re distinctionem modalem» (*ibid.*, núm. 28); 2.ª) Modus et res nequeunt «distingui a parte rei, quin realiter distinguantur [distinctione maiore]» (*Ibid.*, núm. 11). Resp.: «concedendum est, quatenus modus est ens, eatenus ipsum et rem quam modificat, esse duo entia, et distingui in re ipsa, vel realiter, late loquendo. Nihilominus tamen addimus, modum non esse proprie et rigorose ens [i. e. absolutum], et hoc modo negamus ibi esse duo entia; negamusque subinde, ens hoc modo proprie sumptum [ut absolutum] esse praedicatum superius ad rem et modum ejus» (*Ibid.*, núm. 29). 3.ª) «Quidquid a parte rei est, habet suam realem essentiam [...]; ergo [modus et res] habent etiam a parte rei distinctas entitates, quod est realiter distingui» (*Ibid.*, núm. 12). Resp.: «quod dictum est de ente dicendum est de essentia reali» (*Ibid.*, núm. 30) no tiene esencia absoluta, la tiene si por tal se entiende una razón inteligible que no importe entidad absoluta.

actuación. Pero de esto no se deduce que esta distinción escotística repugne, ni mucho menos.

Un entendimiento Infinito puede intuir qué será en sí misma esta cierta disconveniencia entitativa suficiente para verificar la negación y que no tenga nada de ser absoluto. A nosotros nos basta que no veamos contradictoria esta noción y que sea suficiente esta distinción para que se pueda dar en ella lo que se incluye en la noción de distinción y distinción real.

IV

CONCLUSION

Concluyamos, pues, que no aparece repugnancia en la noción misma de la distinción escotística *formalis ex natura rei*. Por supuesto, que podrían originarse dificultades, no tanto por la misma distinción como por sus aplicaciones a casos particulares, por ejemplo, por poner esta distinción en Dios. Tratar de estos otros problemas hubiera requerido un estudio aparte, más bien teológico, y ahora nos bastaba para nuestro intento quitar la contradicción que muchos cuelgan a Scoto a propósito de sus *formalitates ex natura rei*.

Con todo, no nos parece que haya necesidad de admitir esta distinción para explicar los problemas que se presentan, ya que basta la distinción de razón. La distinción ha de explicarnos dos cosas aparentemente opuestas: cómo puede concebirse a un mismo tiempo que sea fiel y objetiva nuestra inteligencia al representar una dualidad que no existe realmente en la cosa, y, por otra parte, que en el objeto no haya distinción, sino unidad en aquel aspecto que se considera, pero sí la capacidad de predicación múltiple.

Para resolver estas dificultades basta la distinción de razón, y por tanto no hay para qué acudir a unas formalidades distintas realmente, y además la distinción de razón se explica mucho más fácilmente que la distinción escotística, cuyo contenido no se deja apreciar en seguida, como bien lo demuestra la cantidad

de interpretaciones, a veces contradictorias (13), que de ella se han propuesto.

Pero a pesar de esto hay que reconocer el talento indudablemente sutil y potente de Scoto.

Por las ideas vertidas en el presente estudio podría quizás pensar alguien que favorecen también a la distinción real de los tomistas entre la esencia y la existencia. En realidad, sólo la favorecen en cuanto que confirman que esta doctrina sostenida por tantos Doctores no tiene de ningún modo contradicción. Si la existencia no ha de ser concebida a manera de cosa, sino como principio de cosa, no hay la repugnancia de poner un medio entre la "nada" y la "actualidad"; sólo se pone un medio entre la "nada" y el "sér completo", gracias a una actualidad que aún no es cosa completa, pero es algo actual (el "esse essentiae").

Con todo, nos parece que de ahí tampoco se deduce que deba establecerse esta distinción real. Porque aun admitiendo que en la distinción real basta que haya entre sus dos extremos disconveniencia actual en la entidad, cualquiera que sea esta disconveniencia, con todo lo que disconviene ha de darse de alguna manera en la actualidad, aunque sea como principio *quo;* y, por tanto, ya se ponen grados en la misma existencia sin que aparezca claramente su necesidad, dado que la distinción de razón explica y resuelve las mismas dificultades que se quiere solventar con la distinción real.

Pero aunque no veamos la necesidad de admitir esta distinción real, ni la *formalis ex natura rei,* ya nos daríamos por bien pagados si hubiéramos podido mostrar que las doctrinas de tan grandes maestros no son de ningún modo absurdas, sino al contrario, reveladoras de profundas concepciones.

Quizás podría haber un mayor aprecio mutuo entre los filó-

---

(13) Suárez, que en su *Disp. Met.* 7 no ataca como contradictoria la distinción de Scoto, con todo no nos oculta la dificultad de interpretarla: «An vero haec distinctio formalis apud Scotum sit actualis in re, vel solum virtualis, aut fundamentalis, et ita coincidat cum alia, quae rationis ratiocinatae dicitur, non satis constat, nam varie loquitur» (*Disp. Met.* 6, sect. 9, núm. 6). Y poco después, «Quanquam his locis non satis explicet Scotus an hac distinctio, quam ipse formalem vocat, sit actualis in re, vel tantum fundamentalis seu virtualis» (*Disp. Met.* 7, sect. 1, núm. 13).

sofos escolásticos, aprecio que, sin borrar las fronteras entre sistemas cuya misma variedad enriquece el pensamiento filosófico-católico, tendría la ventaja de presentar la filosofía tradicional más atractiva para los filósofos modernos, ante los que aparecería como un sistema rico y fecundo, atento solamente a la construcción y al perfeccionamiento de sus diversas partes, labradas por tantos ingenios durante tantos siglos.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

Facultad Filosófica de Sarriá (Barcelona).

EL CONOCIMIENTO Y EL MÉTODO TEOLÓGICO

Gran actualidad ha dado a las cuestiones sobre la naturaleza y el método de la teología el hecho de que la Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio haya recientemente condenado e incluído en el Indice de libros prohibidos dos obras de teólogos católicos que trataban dicho problema (1).

En España es ahora de tanto mayor interés este asunto, cuanto que en una de las dos secciones vespertinas de la última Semana teológica, celebrada en Madrid en septiembre de 1943, se abordó varias veces este tema; y en vista de su importancia fué señalado como objeto de las discusiones que en esa misma sección se tendrán, Dios mediante, en la próxima Semana de Teología.

Nuestra intención en estas páginas es sencillamente proponer lo que parece esencial y en lo que todo teólogo ha de convenir sobre el conocimiento y el método teológicos. Son ideas conocidas, pero que tal vez no esté de más que las recordemos; su influencia puede ser grande en la ulterior precisación de lo que es *la ciencia teológica* (2).

En el campo católico hace años que la cuestión de la naturaleza y método de la teología está siendo vivamente discutida.

---

(1) Véase Acta Ap. Sedis, 34, p. 37 (1942).

(2) Debo especialmente citar entre las obras que más me han orientado en este trabajo a Gardeil, A. O. P.: *Le Donné révélé et la Théologie*, 2. Yuvisy, 1932, y a Deman, Th., O. P.: *Composantes de la théologie.—Revue des Sciences philos, et théolog.*, 28, pp. 386-434 (1939).

Una potente voz de alarma resonó en los albores del siglo XX, cuando S. E. Mgr. Eudoxe-Irenée Mignot, Arzobispo de Albi, pronunció un discurso que hizo época en la metodología teológica. Me refiero al discurso de apertura tenido en el Instituto Católico de Toulouse, centro tan importante para los estudios eclesiásticos, el 13 de noviembre de 1901, sobre el tema: "La méthode de la théologie" (3). Los libros y los artículos que acerca de esta materia se han escrito desde aquella fecha se cuentan por centenares. Señal inequívoca de la efervescencia de los espíritus.

Antes de continuar es necesario salir al paso a una duda capaz de turbar a más de un espíritu. ¿Pero es que después de tantos siglos no sabemos aún los católicos en qué consiste la Teología, qué es por antonomasia "nuestra" ciencia?

No tenemos que llegar hasta la ciencia teológica; el problema de *ciencia* en general preocupa hoy y seguirá preocupando a los hombres probablemente siempre. Precisamente sobre el problema de la teología proyecta por necesidad su sombra este gran punto de interrogación: ¿qué es *ciencia?* (4).

Entretanto los hombres de ciencia continúan su camino, y el monumento más grande que ha levantado el hombre de la participación que hay en él de la luz infinita de Dios, es el de su producción científica en todos los campos del conocimiento. Lo mismo sucede con la ciencia teológica. Antes de las dudas sobre la naturaleza de la teología y durante ellas, los grandes maestros siguen su camino, por más que no siempre puedan dar la razón última de su modo de proceder.

---

(3) Mignot, E.-J.: «La méthode de la théologie». Discours pour la séance de rentrée de l'Institut catholique de Toulouse [13 noviembre 1901].—*Lettres sur les études eclésiastiques*, pp. 291-324, París, 1908.

(4) Véase P. Simón: *Die Entwicklung des Wissenschaftsbegriffes seit dem Beginn der Neuzeit.* — *Jahresbericht der Görresgesellschft*, p. 48*, 1932-33, Köln, 1934. Véase además E. Seiterich: *Die logische Struktur des Typusbegriffes bei William Stern, Eduard Spranger und Max Weber*», pp. 22-32, Freiburg i. Br., 1930. Propone Seiterich un esquema de conjunto de la evolución del concepto de ciencia desde el primer despertar del interés científico en occidente hasta nuestros días, e indica selecta bibliografía. Es también importante para el teólogo el artículo o conferencia de J. Engert: «Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft».—*Jahresbericht der Görresgesellschaft*, pp. 63*-95*, 1932-33. El mismo Engert se encarga de hacer la aplicación a la teología.

Sin embargo, el reflexionar sobre la naturaleza de la ciencia no deja de influir benéficamente en que ésta se perfeccione más y más. Tal es el significado que sin duda tienen las discusiones en torno a la teología. La Iglesia crece sin cesar "in mensuram aetatis plenitudinis Christi" (5), y en este crecimiento participa la "doctrina sacra" (6); pero si el crecimiento de la Iglesia va tan fuertemente unido a las discusiones humanas que se podría afirmar ser la contrapartida de las dudas, de los errores y de las herejías un aumento en el conocimiento de la verdad revelada, ¿cómo podría crecer la teología sin suscitar discusiones?

Mientras en la lucha haya buena voluntad y sincero deseo de encontrar la verdad, demos gracias a Dios de poder contribuir con el esfuerzo propio, por insignificante que sea, al desarrollo de este árbol de la teología, que se alimenta de la savia de la fe y cobija bajo sus ramas a la misma fe (7).

Para determinar la esencia del conocimiento teológico estudiaremos primero cuál es la línea fundamental de la teología católica, y segundo, qué es teología en su acepción más amplia; de aquí podremos pasar a precisar la naturaleza misma del conocimiento teológico.

1.—*Línea fundamental de la teología católica.*

Cuanto el entendimiento humano, aun iluminado por la fe, más se emplea en conocer a Dios, tanto más íntimamente se persuade de que el Señor "lucem inhabitat inaccessibilem" (8). Si nuestra pobre razón es tan impotente para penetrar a fondo la esencia de las cosas creadas, si nos encontramos perplejos ante nuestro propio Yo, ¿qué vamos a pretender saber acerca de aquel para quien: "antequam crearentur, omnia sunt agnita"? (9).

---

(5) *Eph.*, 4, 13.
(6) S. Th., 1, q. 1 y sgs.
(7) Recuérdese la audaz expresión de San Agustín cuando atribuye a la ciencia de la fe «illud... quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum» (*De Trinit.*, lib. 14, cap. I, n. 3, PL, 42, 1.037).
(8) 1 *Tim.*, 6, 16.
(9) *Ecclesiastic.*, 23, 29.

Sería justísimo poner a la cabeza de todo tratado de teología la tesis de la incomprensibilidad e inefabilidad de Dios. Dios es *misterio;* todo lo que de Él nos hace ver la luz natural que Él ha puesto en todo hombre y todo lo más íntimo que nos consiente ver la luz sobrenatural que Él se ha dignado comunicar a los creyentes, todo eso no hace desaparecer en modo alguno el *misterio* divino, "per fidem enim ambulamus, et non per speciem" (10). Los serafines que asistían en torno a Jahveh fueron vistos por Isaías velar sus rostros (11): tan potente era la luz, que se veían obligados a cubrirse; el teólogo se siente igualmente impulsado a caer de hinojos ante la majestad de "El que es" (12) y repetir en profunda adoración: santo, santo, santo. Creo y adoro.

Esta actitud es fundamental, y jamás la abandonará el teólogo. Pero sería a la vez un acto de desacato imperdonable no querer acercarse a Dios cuando Él llama. Y Dios llama a los hombres a que le *vean* "visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente" (13).

Un orden maravilloso reina entre lo natural y lo sobrenatural, y dentro de lo sobrenatural, entre lo adquirido de modo no definitivo, "in statu viae", y lo adquirido de manera ya perfecta, "in statu termini". En el cielo veremos a Dios inmediatamente, cara a cara; en la tierra lo vemos mediante las cosas creadas; y no se contentó San Pablo con decir: "videmus nunc per speculum", sino que añadió "in aenigmate" (14), o sea que las creaturas nos manifiestan a Dios como un espejo reproduce la imagen del que se coloca ante él; sólo que el espejo de las creaturas es muy imperfecto, o si queremos, Dios es tan perfecto que no puede ser representado adecuadamente sino por aquel Sér, que es "imago Dei invisibilis" (15). El espejo de las creaturas es tan imperfecto, que nos enseña más lo que Dios *no* es que lo que es. Por ser nuestro conocimiento de Dios en esta

(10) 2 *Cor.*, 5, 7. Véase Conc. Vatic., sess. 3, cap. 4 (Denz. 1796).
(11) *Is.*, 6, 2.
(12) *Ex.*, 3, 14.
(13) Benedicto XII, Const. *Benedictus Deus* (Denz, 530).
(14) 1 *Cor.*, 13, 12.
(15) *Col.*, 1, 15.

vida mediato y discursivo, y además por no tener de Dios especies propias que nos le manifiesten como es en sí—no sólo por negaciones y analogías—, es imposible naturalmente ver a Dios; es decir, tener de Dios un conocimiento *intuitivo*.

Pero también en el conocimiento *abstractivo* que tenemos de los seres se da una cierta *visión*. Después de reflexionar serenamente sobre los argumentos que prueban la espiritualidad del alma llegamos a la convicción de que el alma es espiritual, y espontáneamente decimos: ahora *veo* que el alma es espiritual. Aun en cosas que no demostramos con certeza podemos en rigor decir que las vemos, aunque sólo sea con probabilidad. El ver pertenece primariamente al sentido de la vista; pero "propter dignitatem et certitudinem huius sensus" (16) se ha trasladado este vocablo también al entendimiento, del cual acabamos de decir que *ve* ser el alma espiritual. Los ojos ven los colores, ven lo que es su objeto propio. El entendimiento ve lo que constituye el objeto propio de éste; es decir, "quod quid est" (17). En concreto, decimos que *vemos* que el alma es espiritual, porque esa relación de identidad entre el sujeto "alma" y el predicado "espiritual" la afirmamos en virtud de un conocimiento de la naturaleza misma del sujeto: conocimiento que no es necesario sea analítico, como no lo es en el ejemplo propuesto; basta que sea un conocimiento adquirido por algo que en el orden ontológico está relacionado con ese término, cual es la operación del alma en nuestro caso. Lo esencial es que mi afirmación se funde en la naturaleza misma del sujeto, en algo intrínseco a él. Si hay esto, el entendimiento *ve* la afirmación, se ha movido en su terreno propio, como el sentido de la vista ante los colores.

Con relación a Dios podemos en verdad decir que *vemos* la verdad de muchas proposiciones sobre el sér divino, si bien sea con un conocimiento abstractivo y mediato. Cuando por medio de la contingencia de los seres nos elevamos a una causa primera que tiene en sí misma la razón de su existencia, el entendimiento *ve* que esa causa existe, y lo mismo *ve* que ese Sér es único, personal, etc.

---

(16) S. Th., 1, q. 67, a. 1 c.
(17) S. Th., 1, 2 q. 31, a. 5 c.; 2, 2 q. 8, a. 1 c.

Para ayudar a la razón natural en el conocimiento de Dios a través de los seres creados, y sobre todo para darle a conocer horizontes infinitamente más vastos, el Señor ha querido decirnos Él mismo lo que Él es. Así sabemos muchas cosas de Dios, las cuales ni hubiéramos sospechado. La razón sola veía que Dios es único y que no pueden existir varios dioses. Dios me afirma que Él es único en su naturaleza divina, pero a la vez trino en personas. Conozco una verdad nueva, no es que la *vea*, sino que la *creo*.

Distinción fundamental para todo nuestro estudio: *conozco*, pero no *veo*, sólo *creo*. Tenemos de las verdades que creemos una certeza superior a toda otra certeza; y, sin embargo, no *vemos* esas verdades en las que tan firmemente *creemos*. La razón de no *ver* es la indicada hace un momento, a saber: que no ve el entendimiento sino aquello que forma su objeto propio, o sea, que no ve sino lo que conoce por el objeto mismo, no por algo que en el orden ontológico ninguna relación tiene con el objeto. ¿Qué es lo que el entendimiento conoce por el objeto mismo cuando se trata de creer una verdad por testimonio? (18).

Los pacientes estudios de los historiadores de las religiones nos enseñan que todos los pueblos han reconocido la existencia de un sér supremo. El entendimiento examina al testigo, el género humano, y los caracteres de su testimonio: realmente en tales adjuntos es imposible que toda la humanidad se equivoque. El entendimiento *ha visto* que esa afirmación del género humano es digna de crédito; lo ha visto porque lo ha deducido del examen interno del testimonio. De aquí pasa nuestra razón a afirmar la existencia de Dios. ¿Conoce nuestro entendimiento esa relación de identidad entre el sujeto "Dios" y el predicado "existente"? Si no la conoce, ¿cómo la afirma? Si la conoce, ¿cómo no la *ve*? La conoce, pero no por haber penetrado el término del que afirma, o sea el sujeto "Dios", ni por análisis ni por algo que esté relacionado con él en el orden *ontológico*. Es decir, co-

(18) Para facilitar más el curso del pensamiento, y por no ser aquí necesario, no atiendo a otras clases de *creencias*, diversas de la que se obtiene por el testimonio. Véase sobre este particular el artículo de Harent, S., «Croyance», en *Dict. de théologie cath.*, 3, 2.364 sgs.

noce esa relación no por algo *intrínseco* a los términos de la relación, sino por algo *extrínseco* a ellos; y en consecuencia, la relación entre ambos términos es *conocida*, pero no *vista*, sino *creída* (19). La razón última es que mientras el entendimiento no conozca los términos en su misma naturaleza—inmediata o mediatamente—éstos no se pueden decir formar el objeto *propio* del entendimiento, y mientras no conozca los términos en sí mismos—no por algo extrínseco a ellos—el entendimiento no es "intus legens" (20). La experiencia misma nos enseña esta diferencia entre el reposo que halla el entendimiento al afirmar una verdad por la evidencia intrínseca y el vacío que parece notar al afirmar una verdad por solas razones extrínsecas.

El análisis que hemos hecho del acto de fe científica, por la evidencia del testimonio, no se puede transferir sin más al acto de fe divina. A Dios le creemos no *porque vemos* que hay que creerle, sino por su autoridad, por ser Él quien es. En la fe científica creemos por la evidencia que tenemos, en la fe divina creemos porque Dios es digno de que le creamos cuanto Él nos diga, creemos a Dios por Dios. Por tanto, en la fe divina ni siquiera tiene el entendimiento esa satisfacción de examinar por sí mismo las razones intrínsecas del testimonio para no creer lo que le digan, sino porque *ve* que hay que creerlo. Es decir, que en el caso de la fe divina aun hay menos de visión que en el caso antes examinado de la fe científica. Con mayor razón vale, pues, del acto de fe divina lo que admirablemente escribe Santo Tomás: "et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. 2 *Corinth.*, 10, 5: In captivitatem redigentes omnem intellectum" (21). Y la situación psicológica del entendimiento que da su asentimiento no porque *vea* lo que afirma, sino por el imperio de la voluntad, la pinta de mano maestra el mismo santo

---

(19) Consideramos el testimonio del género humano *en cuanto testimonio*. Podría también considerarse bajo otros aspectos, verbigracia, como un efecto contingente que arguye una causa, y así llegaríamos a conocer a Dios no por algo meramente extrínseco, sino por algo que en el orden ontológico está necesariamente relacionado con Él; en tal caso *veríamos* que Dios existe.

(20) S. Th., 2, 2 q. 8, a. 1 c.

(21) Quaest. disp. *De Veritate*, q. 14, a. 1 c.

Doctor: "Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit; quamvis firmissime eis assentiat; quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco" (22).

El campo de mis conocimientos se ha agrandado inmensamente con lo que Dios me ha revelado. No obstante, mi ansia de ver a Dios, acuciada por el descubrimiento de las nuevas maravillas que el Señor me ha mostrado, no puede quedar satisfecha hasta que *vea* en la patria las realidades que ahora creo. El entendimiento continúa sin poder reposar; pero, sobre todo, *el amor* no se resigna a esperar tanto: ¿no podremos gustar de antemano algo—que será siempre palidísimo reflejo—de la visión beatífica?

La Iglesia, por su parte, asigna a la razón iluminada por la fe el oficio de cultivar "la *ciencia* de las cosas divinas" (23); y a esta ciencia, en concreto a la ciencia de las cosas divinas *cual* la practicaron los grandes Doctores escolásticos, la ha colmado de los mayores elogios y la ha recomendado "veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma" (24), y ha declarado que el método y los principios con que ellos cultivaron la teología se adaptan "temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui" (25).

El fundamento indispensable es la fe, pero un edificio no es sólo el fundamento. En realidad, no se podría ir más directamente contra las enseñanzas citadas y contra la genuina tradición de las escuelas teológicas católicas (26) que reduciendo lo que conocemos de Dios en esta vida a los conocimientos de sola razón natural más los conocimientos que añade la *sola* fe.

Los dos faros más potentes de la teología católica, San Agustín entre los Padres y Santo Tomás entre los teólogos, no se han

---

(22) *Ibid.*
(23) Véase Conc. Vatc., sess. 3, cap. 4 (Denz. 1.799).
(24) Pío IX, Epist. *Tuas libenter*, 21 diciembre 1863 (Denz. 1.680).
(25) Pío IX, *Syllabus*, prop. 13 (Denz, 1.713).
(26) Basta citar—en una cosa evidente—a Grabmann, M.: *Storia della Teologia cattolica...*, pp. 43 sgs., 81 sgs., etc., 2, Milán, 1939.

contentado en modo alguno con el conocimiento que les daba la fe, sino que han estimado un deber el penetrar lo más posible ese conocimiento, y a través de él, las realidades que la fe nos manifiesta (27).

Escribe San Agustín: "Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus" (28). "... Si autem neo cupit [intelligere quod credit], et ea quae *intelligenda* sunt, *credenda* tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat..." (29). Y Santo Tomás: "Utitur... sacra doctrina etiam ratione humana... Cum enim grátia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis *ratio* subserviat *fidei;* sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati" (30).

No encuentro testimonio más a propósito para resumir el pensamiento central de la teología católica en su búsqueda de Dios que las palabras del penúltimo capítulo del libro que cierra el trabajo genial compuesto sobre el misterio de los misterios, la Santísima Trinidad, por San Agustín, el ardoroso creyente de tanta inteligencia como corazón: "Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tanquam verácissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide. Quis hoc prohibeat? Imo vero ad hoc quis non hortetur?... Sed ad hoc (a saber, que el Espíritu Santo no es *hijo* de las dos primeras Personas de la Santísima Trinidad, sino que *procede* de ellas) dilucide perspicueque cernendum, non potes ibi aciem figere; scio, non potes. Verum dico, mihi dico, quid non possim

(27) Pueden verse sobre el particular, y también para apreciar los puntos de conformidad y de divergencia entre ambos santos Doctores, los recientes artículos de TH. DEMAN, O. P.: «Composantes de la théologie» (*Rev. Sc. Phil. Théol.*, 28, pp. 386-434, 1939), a propósito de San Agustín; y de M. R. GAGNEBET, O. P.: «La nature de la théologie spéculative» (*Revue thomiste*, 44, pp. 1-39, 213-255, 645-674, 1938), donde primero estudia la posición de San Agustín y de los agustinianos, para hacer resaltar mejor la posición de Santo Tomás. Allí mismo se cita literatura selecta.

(28) *Epist.*, 120, n. 3, PL, 33, 453.

(29) *O. c.*, n. 8, col. 456.

(30) S. TH., 1, q. 1, a. 8, ad 2.

scio; ipsa tamen tibi ostendit in te tria illa, in quibus tu summae ipsius, quam *fixis* oculis contemplare *nondum* vales, imaginem Trinitatis agnoscères" (31).

Es que también en este caso "gratia non tollit naturam, sed perficit", y el Señor nos ha hecho de tal manera que nuestro entendimiento no descansa plenamente sino en la *visión*. La perfecta visión del bienaventurado en el cielo se inicia imperfectamente en la visión intelectual del creyente en la tierra, algo así como la gracia es una incoación de la gloria.

2.—*Teología en su acepción más amplia.*

La teología en su acepción más amplia es una posesión intelectual lo más plena posible del objeto conocido por la fe. Dos clases de medios hay para que el creyente obtenga esta posesión más o menos perfecta de lo que cree.

"Una vez, dice San Ignacio de Loyola hablando de sí mismo en tercera persona, iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron [a] abrir los ojos del entendimiento y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola" (32).

Sobre la certeza que dejaban en su alma semejantes conocimientos infusos dice el Santo: "Estas cosas que ha visto le con-

(31) *De Trinit.*, l. 15, c. 27, n. 49, 50, PL, 42, 1.096, 1.097.
(32) *Acta P. Ignatii...*, cap. 3, n. 30. Monumenta historica Soc. Iesu, Monum. Ignat., series 4, t. 1, p. 54, Madrid, 1904. Véase *O. c.*, c. 7, n. 68, p. 78.

firmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas solamente por lo que ha visto" (33).

Además de estos caminos puramente sobrenaturales, que sin esfuerzo del alma la ponen en comunicación con las verdades de la fe de modo muy superior—al fin, como propio de Dios—, hay otros por los que el espíritu, gracias a su trabajo, se va adentrando en el mundo, cuyas bellezas sólo dejaba vislumbrar el simple conocimiento de la fe. La meta de este esfuerzo será *el amor*, con preferencia al conocimiento *intelectual*, o viceversa (34), o será más bien, si se quiere, un fin especulativo, pero diversamente concebido, que se simbolizará para unos con la expresión de aristotelismo, concepción contra la que se levantarán otros con todas sus fuerzas vivas (35); el trabajo del entendimiento tendrá que rodearse, si quiere obtener su fin, de disposiciones afectivas y de actividades sobrenaturales, o se dará por satisfecho en cuanto a lo esencial con el método intelectual (36). En todo caso siempre será un esfuerzo de la fe, que se sirve de los medios naturales adecuados para poseer más y más lo que cree; y todo lo que contribuya a robustecer y desarrollar la fe será al menos utilísimo para el trabajo teológico: luminoso modelo es el máximo Doctor de la teología escolástica, Santo Tomás (37), y por esa íntima unión que existe entre la santidad y la teología no reconoce la Iglesia por Doctor oficial de ella a quien no está canonizado (38). Recíprocamente, es innegable el poder *santificador* que tiene la teología.

---

(33) *O. c.*, n. 29, 4.°, p. 54.—Superfluo es citar ejemplos de fenómeno tan conocido en los místicos. Sin embargo, no puedo resignarme a no nombrar siquiera a Santa Teresa de Jesús. Véase, por ejemplo, su *Vida*, c. 27, n. 9, 10; c. 39, n. 25; c. 40, n. 4, *Las Moradas*, séptimas moradas, c. 1, n. 6.

(34) Véase GAGNEBET, M.-R., O. P.: *La nature de la théologie spéculative.—Revue thomiste*, 44, pp. 213-214 (1938).

(35) Véase DEMAN, TH., O. P.: *Composantes de la théologie.—Revue des Sciences philos. et théolog.*, 28, p. 432, nota (1939).

(36) Véase Gagnebet, o. c., pp. 213, 220-240.

(37) Véase Pío XI, Encycl. *Studiorum ducem*. Acta Ap. Sedis., 15, pp. 309-313 (1925).

(38) Sobre este aspecto sobrenatural de toda teología trata muy bien SCHEEBEN, J. *Dogmatik*, t. 1, l. 1, § 54, n. 997-1.008, p. 410-413, Freiburg i. Br., 1925.

Los diversos puntos de vista darán origen a diversas corrientes dentro de la teología católica; a veces la línea divisoria será fluctuante; y siempre tendrán suficiente modestia los teólogos de una orientación para reconocer en las otras preciosos elementos, la síntesis completa de los cuales no es quizás posible en este mundo "dum peregrinamur a Domino" (39). La observación es del P. L. de Grandmaison: "Ni San Gregorio de Nazianzo ni San Agustín, que son quizás los mayores teólogos de la Iglesia antigua, tenían una filosofía reductible en todos los puntos a la síntesis lograda por Santo Tomás. Este hecho debe hacernos modestos y también reservados en nuestros juicios" (40).

Esto no significa que, vistos los pros y contras, no haya orientaciones teológicas preferibles a otras; y la Iglesia que ha recomendado insistentemente en filosofía y teología a Santo Tomás, salva la legítima libertad científica entre los doctores católicos.

Dentro de estos amplios márgenes el trabajo teológico tiene por último fin poseer lo más perfectamente posible el objeto *creído* por la fe. Limitémonos a los medios no exclusivamente sobrenaturales; entendamos esa posesión del objeto creído en su significado más universal, y obtendremos lo que es la aspiración suprema de todo teólogo.

3.—*Naturaleza misma del conocimiento teológico.*

La teología como posesión intelectual plena del objeto creído es por esencia un conocimiento que guarda íntima relación con el conocimiento que da la fe. En consecuencia, el estudio de esta relación nos determinará la naturaleza del conocimiento teológico. Para este estudio no tenemos sino aplicar aquí una distinción sencilla y que en otros campos nos es familiar. Me refiero a la distinción entre el conocimiento verdadero, pero vulgar, y el conocimiento científico. Un ejemplo del terreno histó-

---

(39) Véase 2 *Cor.*, 5, 6.

(40) De una carta del 6 de enero de 1924 a un amigo seminarista. Véase en LEBRETON, J., *Le Père Léoncé de Grandmaison*, 2, página 383, París, 1932.

rico nos dará luz. Toda persona elementalmente culta aprende del maestro en la escuela que Cristóbal Colón descubrió América. Los más se contentan con este conocimiento genérico de lo que les ha enseñado el maestro. El que tiene un poco de curiosidad científica quiere saber quién era Colón, en qué sentido exacto se puede decir que él *descubrió* América, a qué tierras se extiende determinadamente la designación de América. Con estas preguntas se enlazan otras íntimamente: cómo llegó Colón a pensar en su expedición, cómo realizó su viaje precisamente al servicio de los Reyes de España... Me puedo dar por satisfecho con estos datos o puedo pasar adelante y enterarme del grado de certeza que tienen, e incluso puedo preguntar qué fuentes nos aseguran esos resultados. Y por qué, aun poseyendo tales fuentes, las cuales se expresan con la claridad apetecible en varios de los puntos que nos han interesado, por qué a pesar de ello no se llega a mayor certeza. Y si doy un paso más y quiero relacionar el descubrimiento de América con otros hechos, con la historia de España y del mundo, se abren horizontes vastísimos ante mis ojos. En todo este proceso puedo contentarme con preguntar a un técnico de historia o puedo hacer investigaciones personales. El resultado final será, si se quiere, el conocimiento del punto de partida; pero ¡cuánto más *pleno* es este conocimiento!, ¡cuánto más dice a un historiador "Colón descubrió América" que no al sencillo hombre de pueblo que lo aprendió y no ha vuelto a preocuparse de ello!

Traslademos estas nociones a la teología. En el terreno de la *razón natural,* una clase de conocimiento es el que tiene de Dios el hombre sencillo que espontáneamente ha subido de la existencia de las creaturas que ve a la existencia de un Sér trascendente y creador, y otra clase de conocimiento es el que se forma el filósofo en la teología natural; la diferencia no está precisamente en que uno y otro conozcan diversos objetos, sino en el diverso *modo* con que los conocen: un modo es más *espontáneo;* el otro, más *reflejo.*

Algo análogo ocurre con el conocimiento de Dios que adquirimos por medio de la revelación sobrenatural. Dios se ha revelado de manera que aun los menos cultos puedan entender lo que dice, y así al mismo Dios uno y trino conoce el niño del ca-

tecismo que Santo Tomás. Es verdad que el conocimiento *explícito* de las verdades reveladas se puede extender a más o menos verdades, desde el mínimum exigido para salvarse hasta el depósito íntegro de la revelación. Sin embargo, ésta es una diferencia accidental; si al cristiano de poca instrucción religiosa le propone un día su párroco para creer alguno de los dogmas que hasta entonces había creído sólo implícitamente, el conocimiento actual explícito se ha *extendido*, pero nadie diría que el que era *simple fiel* ha pasado por eso a ser un *teólogo*, y esto aun cuando tuviese un párroco celoso que le propusiera explícitamente todos y cada uno de los dogmas.

La diferencia hay que buscarla en el *modo;* el conocimiento de Dios que nos da la revelación puede quedarse en estado vulgar y puede llegar a ser científico. El primero es el conocimiento de la fe, el segundo es el de la teología. El conocimiento espontáneo, si es exacto, sirve de base al conocimiento científico, que es su perfeccionamiento. El conocimiento evidente de sentido común es en sana filosofía la piedra de toque de las construcciones científicas, pero éstas nos dan una posesión *plena* de aquél.

La fe y la teología, consiguientemente, no se distinguen en que la una conoce la realidad sobrenatural y la otra no, sino en que la conocen de diverso *modo*. La fe la conoce porque la cree; la teología la conoce porque—en cuanto puede—*ve* la realidad que cree. La fe, en consecuencia, no dispone para conocer esa realidad sino del testimonio autoritativo de Dios, mientras que la teología *perfecciona* este conocimiento, y *parte* de él, así perfeccionado, para *ver* la realidad en sí misma. En cuanto la teología perfecciona el conocimiento del testimonio de Dios como tal testimonio, éste es el centro, y todos los medios de conocer, directos e indirectos, convergen hacia él. En cuanto parte de este conocimiento y tiende a *ver* la realidad en sí misma, el testimonio como tal pierde su puesto central y pasa a ser *medio* de la visión. Según esto, ya en la primera función está incluída la segunda como un medio, y en la segunda lo está la primera. Los aspectos son diferentes, pero no se ha de olvidar ni por un instante su unión estrechísima; sin el conocimiento de la verdad revelada en cuanto testificada por Dios no es posible dar un

solo paso en teología, pero este conocimiento *se ordena* al de la verdad revelada en cuanto realidad vista.

Quien se contentase con el primer conocimiento, "cui rei fides prosit ignorat", le diría San Agustín. Quien quisiera conocer en sí mismas las realidades reveladas sin el conocimiento precedente—continúa San Agustín—, "prius oportet ut noverit, stilum nostrum adversus eos vigilare calumnias, qui fidei contemnentes initium, immaturo et perverso rationis amore falluntur" (41).

Lo que ha hecho la curiosidad meramente científica en el ejemplo propuesto acerca del descubrimiento de América por Colón lo hace la legítima y amorosa curiosidad de fe en lo que se refiere a la revelación. Cuando la fe del teólogo, tras una vida consagrada a la penetración del depósito revelado, presiente que se van a caer las paredes de barro que aprisionaban al alma y que va a llegar el momento de ver cara a cara el objeto amado, al cual sólo había podido ver hasta ahora "per speculum in aenigmate" (42), podría coger en la mano el Astete y decir: he aquí todo lo que sé. ¿Es que por eso ha sido inútil su trabajo y su esfuerzo por penetrar el objeto de su fe? ¡Feliz de él! El Señor le ha concedido una suerte muy semejante a la que concedió a su discípulo amado, quien después de haber entrado como ningún discípulo en los misterios del Verbo humanado y después de haber reclinado su cabeza pura sobre el pecho ardiente de Jesús, no sabía decir otra cosa a los suyos que el sencillísimo: "Hijitos míos, amaos los unos a los otros". Notable coincidencia: la antigüedad cristiana llamó a San Juan "el teólogo"...

Cuanto más se sabe, más se acerca uno al Padre de las luces (43), y Dios es el Unum perfectísimo; pero en ese Unum se ven todas las cosas.

* * *

De la noción esencial de teología que ha presidido la elaboración de estas páginas, y de las aclaraciones que dan a esta noción los principios de metodología expuestos, se deduce la descrip-

(41) *De Trinit.*, l. 1, c. 1, n. 1, PL, 42, 819.
(42) 1 *Cor.*, 13, 12.
(43) *Jac.*, 1, 17.

ción del METODO de la teología. No ciertamente de la teología como ciencia ya perfecta y organizada en un sistema, sino de la teología como *esencia*, la cual se hallará consiguientemente de un modo o de otro, en un grado o en otro, en todos los sistemas teológicos.

El método teológico tiene por fin llevar al conocimiento lo más perfecto posible de Dios, el cual se ha dignado revelársenos ya en esta vida. Para conseguirlo, el teólogo parte del conocimiento espontáneo que mediante la fe tiene de las verdades reveladas y *reflexiona* sobre este conocimiento espontáneo. En esta reflexión, para penetrar tal conocimiento, se sirve de *todos los medios naturales—ciencias críticas, naturales, históricas, filosofía*, sobre todo filosofía—, aplicados según la naturaleza propia de la verdad revelada, el conocimiento espontáneo de la cual quiere profundizar. La meta última será siempre el *ver* lo que *creemos*. En esta aplicación los medios naturales conservarán sus legítimos métodos por una parte, pero por otra los aplicará el teólogo en plena subordinación a los principios de la fe, ya que la naturaleza de las verdades reveladas en cuanto tales no la conoce sino por la luz sobrenatural de la fe, y en la junta de la luz natural con la sobrenatural ésta ha de tener la preferencia. Exponer el modo concreto de hacer la *aplicación* de dichos medios naturales en la teología, sobrepasa los límites de este artículo.

Resumen final del método teológico sean las palabras del último capítulo con que cierra San Agustín su obra *De Trinitate*: "Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et desideravi *intellectu videre* quod credidi, et multum disputavi et laboravi. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter" (44).

J. Solano, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).

---

(44) *De Trinit.*, l. 15, c. 28, n. 51, ML, 42, 1.098.

FELIPE III Y LA RESIDENCIA DE LOS OBISPOS

Intervención del Nuncio Camilo Caetani y Breve de Clemente VIII

(A BASE DEL ARCHIVO VATICANO)

Conocida es de todos la singular piedad pública y privada mostrada por el hijo y sucesor de Felipe II. Al lado de los testimonios españoles conocidos, que describen y ponderan este rasgo característico de su personalidad, son dignos de consideración los acumulados por los Nuncios Apostólicos que se sucedieron en la Corte de Madrid, y estuvieron en inmediato contacto con el Monarca. Con frecuencia le pintan como modelo de fervor y devoción; le llaman niño inocente y ángel, aun cuando empuña las riendas del gobierno y es padre de familia. Sus rectísimas intenciones y la verdad y persuasión con que las profiere, mil veces registradas, llegan a comunicar cierta monotonía a las relaciones del Nuncio Camilo Caetani, pero son el argumento más fuerte de la verdad y realidad de la pintura transmitida. Entre las varias cuestiones que esta recta voluntad de acomodarse a las leyes eclesiásticas suscitó en los primeros meses de su gobierno, una y muy importante fué la de la residencia de los Obispos en sus sedes episcopales. Es un punto levemente tocado

por algunos historiadores (1), pero que se presta aún a ciertas rectificaciones o exposiciones más completas de la materia.

Ludovico Pastor la toca expresamente, pero parece atribuir la iniciativa al Papa Clemente VIII, a quien siguió y obedeció el Rey con rápida ejecución en esta materia. Debemos advertir que por lo que hace a España y a los primeros meses de Felipe III es más bien el Rey quien inicia la ofensiva y parece interesarse en su pronta realización en las sedes episcopales españolas. El Nuncio Caetani secunda fervorosamente sus miras, que no son sino las que él mismo comenzó a inspirar al joven Príncipe y Monarca, siguiendo las directivas de Trento, vivificadas de vez en cuando por nuevos llamamientos y exhortaciones de Roma.

Camilo Caetani, que había asistido a la paralización de determinadas negociaciones durante los últimos años de Felipe II, ya minado por la enfermedad, y al recrudecimiento relativo de ciertos conflictos de jurisdicción políticoespiritual (2), verdadera pesadilla del historiador que se asoma a ese período de las relaciones entre España y Roma, había asistido también al crecimiento y formación corporal y espiritual del Príncipe D. Felipe, adolescente de quince años, al presentar él sus cartas credenciales. Si los talentos gubernativos percibidos en el heredero de un imperio mundial no llegaron a deslumbrarle, la piedad y buenas disposiciones del joven Monarca merecieron siempre sus más sinceros elogios y estímulos. Así es que al morir Felipe II, el 13 de septiembre de 1598, se apresuró Caetani a poner en manos de su hijo un memorial castellano oportunamente preparado, en el que con apostólica libertad y claridad de expresión

---

(1) Vicente de La Fuente: *Historia Eclesiástica de España*, volumen V, Madrid, 1874, pp. 417-419, toca algo parecido, pero no expresamente. — Ludovicus von Pastor: *Geschichte der Päpste, XI, Clemente VII*, pp. 166-168, lo hace más expresamente.

(2) Ricardo Hinojosa: *Los despachos de la Diplomacia Pontificia en España*, Madrid, 1896. — Von Pastor, op. cit., 162-166. — Los volúmenes de la Nunciatura de España de este período vuelven con obsesionante monotonía a la eterna cuestión, nunca resuelta del todo conforme a los deseos romanos, y que siempre hallaba pábulo abundante en ciertos hechos y escritos españoles, pero más sin duda en los de los dominios españoles de Italia, Milán, Nápoles y Sicilia. Basta recordar la famosa «Monarchia Sicula», como síntesis de aspiraciones y contrastes inacabables.

despliega ante los ojos del nuevo Rey un panorama completo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado tal como eran en la realidad, con la indicación de los puntos en que podían y debían mejorarse, como base de un programa completo de gobierno (3). Felipe III habría visto hasta entonces pocos escritos similares y lo leyó atentamente. Uno de sus párrafos decía: "Lo cuarto, informarse de los Arzobispos y Obispos viejos si se guardan puntualmente los decretos del Concilio de Trento en España. Si se hacen los sínodos provinciales. Si los perlados visitan su diócesis. Si hacen funciones pontificales... *Si residen en sus iglesias.* Si los que están ocupados en la Corte han visitado nunca o *residido en sus iglesias...*" (4).

La reacción del Rey en este punto no pudo ser más favorable y conforme a los deseos del Nuncio. Sea que ya estuviera preparado para ello, sea que se decidiera entonces, el hecho es que ya el primer mes del nuevo gobierno podía comunicar el Nuncio: "Si lascia intendere [il Re] che non vuole che Vescovi et Chierici stiano in Corte..." (5).

Y no se trataba de una reacción pasajera. Entre la multitud de negocios y visitas del Nuncio durante aquellos primeros meses, en los que el representante pontificio no sabe cómo expresar la adhesión filial y ferviente del Rey a la Sede Apostólica, y sus rectísimos deseos de acertar en el bien de sus súbditos y de la Iglesia, esta idea vuelve a sobrenadar a través de las demás preocupaciones. Así es que el 19 de noviembre de 1598 se apresura otra vez el Nuncio a escribir al Cardenal Aldobrandini: "Tra gl'altri segni che mostra il Re in questi principii del zelo del servitio di Dio et profitto dell'anime de suoi sudditi, è il desiderio che tiene che li chierici et in particolare li Vescovi faccino residenza nelle loro Chiese. Questa sua santa mente merita di esser molto laudata da Nostro Signore, et io per quel che ho potuto con la viva voce sono andato notrendola, conforme farò con ogni occasione che mi si rappresentarà di raggionare con la Maestà Sua et con chi li stà appresso continuamente, perche in

(3) Esperamos publicar un estudio acerca de esta instrucción.
(4) *Ibid.*
(5) Archivo Vaticano.—Nunziatura di Spagna, vol. 49, f. 328 v. Carta del 11 de octubre 1598.

vero non si può credere il male che ne siegue dello stare qui in Corte tanta moltitudine di gente, che ha per obligo di risedere altrove, et come è in uso in questi Regni di migliorare le prebende et li Vescovati, ogni uno concorre quà a pretendere, a produrre servitii suoi o de antecessori, et a consumar la vita, et la roba che tiene et che non tiene, et piacesse a Dio, che non fusse con molta perdita dell'anima, et della conscienza de pretendenti, vedendo con effetto che tutto si risolve in negotiatione senza scrupulo alcuno, senza riforma, per non dire dissolutamente. Li Prelati non fanno le loro visite, et molto meno le Sinodi che sono obligati a fare ogni anno, et occorre alcune volte che vi sarà Prelato che mai sarà stato alla sua Chiesa per rispetti di queste traslationi, et finalmente quelli che vengono quà in Corte anno molte occassioni di libertà et licenze, che non convengono a persone dedicate a Dio. Delli Vescovi residenti in Corte la cosa batte nell'Arcivescovo di Toledo et nel Vescovo di Cuenca, Inquisitor Maggiore. L'Arcivescovo pretende di risiedere stando quà in Madrid, che è sua diocesi, dove si è già accommodato nobilmente, et tuttavia dice di voler dar una volta a Toledo come sua Maestà partā per Barcellona. Il Vescovo di Cuenca si è scusato con dire che tiene indulto di Sua Santità di non risidere, parte per la mala aria di quella Città. Questo *è certo che Sua Maestà ha appresso molto bene la neccesità delle residenze*, et non sarà gran cosa che il Signore Duca di Sessa ne faccia officio particolare con Sua Santità per parte della Maestà Sua, per il chè ho voluto prevenire Vostra Signoria Illustrissima, acciò possa trattare con Sua Santità quel che sarà maggior servitio di Dio... Di Madrid, il di XIX di Novembre 1598" (6).

Esta comunicación del Nuncio y este insistir en que el Papa tome cartas en el asunto, dan la clave del breve pontificio a Felipe III. Clemente VIII insiste en la demanda al saber las óptimas disposiciones del joven Soberano en la materia y los pasos ya dados para resolverla. Y lo hace esgrimiendo los mismos argumentos que le ofrece Caetani en esta ocasión. Naturalmente, la intervención pontificia del 22 de mayo de 1599, mencionada por Pastor poco menos que como el origen primero del nuevo planteo

(6) *Ibid.*, fol. 412.

de la propuesta (7), comunicó nuevo impulso al negocio en marcha, pero no fué el punto de arranque. Este debe buscarse ante todo en el pensamiento y en la voluntad del Rey, que descendió inmediatamente al terreno práctico de los hechos, incluso con su preceptor, el Arzobispo de Toledo, D. García de Loaysa, quien al fin y al cabo era el menos culpable, pues residiendo en Madrid residía en su diócesis, aunque no en su sede, y estaba aún en los primeros meses de su pontificado. Pero su asunto se complicó a causa de sus divergencias iniciales con el Rey y con el omnipotente Marqués de Denia, el futuro Duque de Lerma, en varios de los asuntos de gobierno, divergencias agudizadas en seguida por las intimaciones de residencia. Denia supo sacar provecho personal de esta circunstancia y contribuyó a que el episcopado de Loaysa, abierto al parecer a todas las esperanzas por iniciarse casi al mismo tiempo que el reinado de su regio discípulo (8), concluyera inmediatamente con una muerte prematura, causada no en último lugar por estas disonancias y divergencias, tanto más dolorosas cuanto más inesperadas. Claro que en el relativo desvío del Rey en aquellos principios influía también el deseo de no aparecer como todavía necesitado de preceptor y hasta cierto deseo de venganza (9), que restó pureza de intención a un movimiento iniciado con tanta decisión por el Monarca en pro de la reforma eclesiástica.

Como muestra de que la cosa iba de veras, el Nuncio volvió a informar poco después acerca de la actitud de los dos prelados principales residentes en la Corte ante la intimación del Rey. "Ha fatto Sua Maestà intendere per mezzo del suo Confessore all'Arcivescovo di Toledo et al Vescovo di Conca, Inquisitore, che sarà bene che vadino alle loro Chiese Cathedrali a consolare li suoi sudditti et Capitoli con le loro presenze et offitii pastorali in queste feste del Santo Natale. L'Arcivescovo è già partito per

(7) En el lugar citado en la nota 1.

(8) García de Loaysa fué consagrado en El Escorial por el Nuncio Camilo Caetani el 16 de agosto de 1598, en presencia del Príncipe D. Felipe y de su hermana, la Infanta Isabel Clara Eugenia. Felipe II asistía de algún modo desde su lecho de dolor, colocado, como se sabe, detrás del altar mayor de aquel monasterio.

(9) Idea recogida por el Nuncio. Cf. Nunz. di Spag., 49, f. 336, del 12 octubre 1598.

Alcalà dove aspettarà il pallio, senza il quale non vuole andare a Toledo. L'Inquisitore anche esso si va preparando, et questo essempio giovarà agli altri Vescovi di Spagna" (10).

El Papa añadió, según su costumbre, al margen de esta comunicación: "Chè lodi il Nuntio questa risolutione in nome del Papa", para que el secretario de Estado contestara a Caetani según esa orden, dándonos al mismo tiempo clara prueba del interés que iba tomando por aquellas medidas (11). Pero por su parte Caetani, antes de recibir esta comunicación papal, vuelve a comunicar la siguiente noticia: "L'Arcivescovo di Toledo si trattiene pocche leghe lungi di quà et forsi aspetta il pallio avanti di andare nella sua Chiesa. Il Vescovo di Conca, per quanto s'intende, alla proposta che le fece far Sua Maestà di ritener il carico d'Inquisitore o di rinunciar la Chiesa se non voleva risedere, rispose che saria restato col carico d'Inquisitore, ma che Sua Maestà lo provedesse di tal entrata che potesse sostentarsi honoratamente, et hora mi si dice che aspetta la risposta del Re" (12).

Para rematar el clavo, Felipe III tomó otra resolución importante en orden a urgir la residencia, con lo que acabó de amargar el ánimo de D. García de Loaysa. Poseía éste dos casas en Madrid: una, aquella donde habitaba desde hacía años, y otra adonde acababa de trasladarse al ser elevado a la dignidad metropolitana de Toledo, después de haber gastado dos mil ducados y más en acomodarla. Pues bien, poco antes de las Navidades y algo después de la intimación de residencia hecha por medio del confesor real, Su Majestad declaró las dos casas *de aposento* (13), conforme a la regalía de aposento establecida por Felipe II para las casas madrileñas de más de un piso, y dió la segunda al Conde de Alba de Liste, mayordomo mayor de la Reina, por estar junto al Palacio Real, y la otra a un yerno del Marqués de Denia. El Arzobispo mostró, naturalmente, sentirse mucho de semejante resolución (14) y continuó en Alcalá, sin ir

(10) *Ibid.*, fol. 454. 9 de diciembre de 1598.
(11) *Ibid.*
(12) *Ibid.*, f. 468. Carta del 18 de diciembre de 1598.
(13) Cf. ANTONIO BALLESTEROS: *Historia de España*, tomo IV, parte 2.ª, p. 545, Barcelona, 1927.
(14) Nunz. di Spag., 49, f. 470. Carta del 23 de diciembre 1598.

a consolar sus súbditos y Capítulo durante las fiestas natalicias, en frase del Rey, pero los universitarios complutenses se empeñaron en aumentar sus sinsabores con motivo de la prisión de cierto estudiante, causando una de las acostumbradas algaradas estudiantiles de semejantes ocasiones (15).

En una larga posdata a propósito de la inauguración de las Cortes y del discurso pronunciado entonces por el Rey, Camillo Caetani vuelve a recordar la actitud del Monarca con los Obispos de la Corte y a explicar un poco la del Obispo de Cuenca: "Ha fatto sapere [il Re] a tutti li Vescovi che sono qui che vadano a la loro residenza, et stà attorno all'Inquisitore maggiore chè, o lasci l'officio, o la chiesa di Conca. L'Inquisitor s'aiuta che tiene dispensa di Sua Santità, et dice di voler obedire. Intendo che ha fatto sopra di ciò una scrittura; non sò se li valeránno li subterfugii, perche il Re si mostra molto risoluto di voler sapere dove inclina più, o al Vescovado o all'officio de Inquisitore, perche secondo la sua inclinatione vuole disponere della sua persona, et credo che si valeva per convincerlo con l'auttorità di Sua Santità. Mi viene detto che lascierà più tosto la Chiesa che l'officio, ma vuole ricompensa et aiuto al Canonicato, et non so quanto Sua Maestà sia ben affetta verso di lui per contentarlo". 23 de diciembre de 1598 (16).

Por lo demás, se comprende perfectamente el empeño del Rey y del Nuncio, como de los toledanos en particular, en que el Arzobispo residiera en Toledo, pues desde la prisión de D. Bartolomé de Carranza apenas había tenido la ciudad la satisfacción de ver a sus pastores. Cuarenta años más tarde volvieron a repetirse las quejas, y "el Cabildo dirigió un memorial al Rey Felipe IV, suplicándole nombrar Obispo que residiera" (17). En efecto, había pasado por su sede metropolitana el Cardenal Infante D. Fernando (1620-1641), niño aun al principio de su nombramiento y muy ocupado luego con sus gobiernos y empresas guerreras de Flandes. En 1646 pudo Toledo gozar del cuidado pastoral de D. Baltasar de Sandoval y Moscoso, quien huyó cuanto

(15) *Ibid.*, f. 472. Carta del 23 de diciembre 1598.
(16) *Ibid.*, f. 472-473.
(17) Cf. VICENTE DE LA FUENTE: *Historia Eclesiástica de España*, V, 484.

pudo la corte, residiendo casi de continuo en Toledo (18). Pero en el período que nos ocupa pesaba tal vez más en la actitud de Felipe III y Caetani la razón del ejemplo, en un tiempo en que Clemente VIII hacía visibles esfuerzos por llevar a la práctica los decretos tridentinos correspondientes (19), y en el que las circunstancias personales del Rey y del nuevo Arzobispo allanaban muchas de las dificultades sembradas por la inveterada costumbre. Pero notamos también que estas advertencias no implican acusación especial sobre el caso de Loaysa, que ni siquiera tuvo el tiempo de faltar a sus deberes episcopales, y estaba, por otra parte, dispuesto a cumplirlos. Un raro acumularse de circunstancias concretó la pequeña contienda junto a su persona, víctima más bien que otra cosa de aquel azaroso concurso de circunstancias.

Las antedichas proposiciones y noticias transmitidas a Roma por el Nuncio hallaron eco favorabilísimo en el Vaticano, que se apresuró a prestarles todo el calor y apoyo necesario para su realización. Las respuestas del Cardenal Aldobrandini reflejan exactamente la intensidad del favor con que Clemente VIII seguía aquellas orientaciones. Las primeras correspondientes al nuevo reinado se llevan varios comentarios a los últimos momentos de Felipe II, etc., y se refieren también a las tres primeras gracias que pedía el Rey, una de las cuales era el capelo para el nuevo Arzobispo de Toledo, ya pedido por él cuando aun era Príncipe, al quedar vacante el del Infante Alberto de Austria. Aldobrandini se lamenta repetidamente de la dificultad en obtenerlo por entonces, por no resolverse Su Santidad a crear nuevos Cardenales (20). Fué aquel el tiempo en que se pedía sinceramente el capelo para el Sr. Loaysa. Pocos meses después se le pospone al tío del Marqués de Denia, D. Bernardo de Sandoval, Obispo de Jaén. Pero al ir recibiendo Aldobrandini las últimas noticias ya apuntadas, se expresa de este modo: "Non potrei mai esprimer a V. S. il contento che ha sentito Nostro Signore della premura che tiene Sua Maestà che gli ecclesiastici, et particolarmente i Vescovi, faccino la residenza che sono obli-

(18) *Ibid.*
(19) Cf. LUDOVICO VON PASTOR, op. cit., 449-451.
(20) *Ibid.*, v. 327, f. 16. Comunicación del 9 de enero de 1599.

gati nelle Chiese loro. Mi ha ben Sua Beatitudine ordinato che Vostra Signoria non solo rappresenti al Re il piacere che ne ha presso, ma che in nome suo dia particolari lodi a Sua Maestà di così prudente et pia dimostratione, et che le soggiunga che è necessario che non solo i Vescovi risiedano, ma che faccino ancora le funtioni episcopali per loro medesimi, di che altre volte mi ricordo haver scritto a V. S. largamente, et a lei, che sa quanto ciò sia conveniente per tutti i rispetti, non mi par che occorra di replicarglilo... Di Roma, a 9 di Gennaro 1599" (21).

Poco después se concede el capelo cardenalicio al Obispo de Jaén, D. Bernardo de Sandoval (22).

Mientras tanto, desde antes de la muerte de Felipe II se habían estado preparando las bodas del heredero y del Archiduque Alberto en la ciudad de Barcelona. Muerto el Rey, su hijo ordenó que continuaran los preparativos e hizo llegar a noticia de la Archiduquesa Margarita, su prometida, la orden de apresurar el viaje ya emprendido (23). La previsión de una ausencia larga de la Corte de su residencia madrileña aceleraba ciertos negocios. Pero ya el 1 de enero de 1599 puede comunicar a Roma el Nuncio que las bodas reales no tendrán lugar en Barcelona, sino en Valencia, con los consiguientes intereses heridos o triunfantes. El anciano Cardenal de Sevilla (24) recibe orden de ponerse en marcha para recibir a la Reina en la costa valenciana. Mientras tanto la escena política continúa enriqueciéndose con la aparición ininterrumpida de nuevos personajes, y la gran nobleza pugna desaforadamente para conseguir más y más puestos en el Consejo de Estado de Su Majestad y en todos los cargos de gobierno. Por lo mismo, es de tanto mayor contraste la situación

(21) *Ibid.*, v. 327, f. 16. Comunicación del 9 de enero de 1599.

(22) El Papa contesta con una carta autógrafa al Rey. Cf. en el vol. 327 de Nunz. di Spag., f. 24, la comunicación del Cardenal Aldobrandini al Nuncio. Se envía con el birrete cardenalicio a don Jaime Palafox. *Ibid.*, f. 47.

(23) Este hecho ocupa buena parte de la correspondencia del Nuncio todo este año. Clemente VIII, que se hallaba entonces en Ferrara con motivo de la incorporación de aquel ducado al Estado Pontificio, quiso aprovechar la circunstancia de pasar la Archiduquesa Margarita por entonces a través del Norte de Italia camino de España, y se ofreció a bendecir el matrimonio real. El duque de Sessa representó a Felipe III, y la ceremonia tuvo lugar en Ferrara el 15 de noviembre de 1598.

(24) El Arzobispo era D. Rodrigo de Castro.

del Arzobispo de Toledo, que ve esfumarse con rapidez esperanzas e ilusiones al parecer tan fundadas. El Obispo de Cuenca participa con él de los resultados de la campaña pro residencia, medida tan justa y loable, pero aprovechada al instante por los nuevos directores políticos de la nación para relegar a segundo término a García de Loaysa, partidario de más continuidad en la forma de gobierno con los sistemas y personas de Felipe II. Así se enteraron los dos personajes eclesiásticos, con el consiguiente disgusto, de que sus fracasos y dificultades se comunicaran casi oficialmente al gran público en los *Avisos* de Madrid del 4 de enero de 1599: "La posada que se había dado al Arzobispo de Toledo, luego que salió de la Corte y se fué a Alcalá, la proveyeron en el Conde de Alba [de Liste], y la que tenía de antes, que ambas las ocupaba, la dieron al Conde de Lerma, que es señal que no ha de volver a esta Corte, sino irse de allí a Toledo en viniendo el palio o capelo que espera" (25). Y a los diez del mismo mes: "Entiéndese que el Obispo de Cuenca se irá a su iglesia esta cuaresma y que no volverá al cargo de Inquisidor general, el cual quieren decir que se ha de dar al Cardenal de Sevilla, y por Coadjutor en el Arzobispado al Obispo de Jaén, para que no esté obligado a residencia, que es la causa que dan para irse el de Cuenca" (26).

Pocos días más tarde podía comunicar también Caetani la probable vuelta a su residencia del Obispo de Ciudad Rodrigo, con quien acababa de tener un pequeño pleito y había sido recientemente nombrado visitador de la Hacienda real (27).

Mientras tanto, el viaje del Rey a Valencia y de numerosísimos nobles y personajes, entre ellos el Nuncio de Su Santidad, vuelve a absorber la atención de éste. El 21 de enero salió el Rey de Madrid en plan de viaje lento y por rodeos hacia la ciudad del Turia, y Mgr. Caetani hizo otro tanto el 28 con el Obispo de Pavía, Nuncio extraordinario enviado a Felipe III por Clemente VIII. La cuestión de la jurisdicción eclesiástica continúa a la orden del día como en Madrid, exacerbada por las noticias

(25) Nunz. di Spag., 50, fol. 56. Avisos enviados por el Nuncio a Roma.
(26) *Ibid.*, f. 57 v.
(27) *Ibid.*, f. 74 v.—Madrid, 25-I-1599. El Obispo era D. Martín de Salvatierra.

acabadas de llegar de Roma sobre ciertas últimas manifestaciones de Clemente VIII al respecto (28). Precisamente en el momento en el que el Nuncio había tenido que agotar sus recursos diplomáticos con los Ministros reales para defender la actitud de Roma aun antes de tener comunicación oficial de la Secretaría de Estado, recibe una noticia absolutamente inesperada: don García de Loaysa acaba de expirar el 22 de febrero de 1599. Esto significaba nueva complicación de algunos problemas planteados, pues aun no se habían acabado de resolver los causados por los espolios del Cardenal Quiroga, anterior Arzobispo de Toledo, y el Sr. García de Loaysa ni siquiera había tenido tiempo de entrar triunfalmente en su sede (29). Aquella noticia, que en la prisa de su primera comunicación no le arranca más comentarios que los relacionados con los intereses materiales del momento, encuentra uno breve pero significativo a los dos días: "L'Arcivescovo di Toledo morse alli 22 del presente. È stato ammalato sedici giorni. Si crede che l'infermità sia stata aggravata dalla passione d'animo per li disgusti ricevuti et per rimorsi che ha tenuto, di non havère acertato ad acquistare l'animo del Re. Il pallio le arrivò alli 19. Ogni giorno li mancava anche più la speranza del Capello, et sentiva nell'animo di vedere essaltati altri et se depresso, et posto in un cantone. Il Dottor Giovanni Severino che ho lasciato a Madrid per sottocollettore, mi scrive di haver fatto le diligenze necessarie nel spoglio, et nella vacante per sequestrare et inventariare, et haveva prevenuto col Presidente acciò non si venisse alla deputatione dell'administratore nelle temporalità, atteso che ce semo concordati col Capitolo, al quale aspetta detta deputatione conforme alla concordia, et si è allegato anche che ultimamente, se bene il Re deputò l'amministratore, lo revocò anche per cedola reale. Io qui ho prevenuto col Re et protestatovi che, se innovano, io mi defenderò senza rispetto. Mi hanno date buone parole et speranze che sia stato dato l'ordine qual conviene al Presidente, così circa la vacante come circa lo spoglio, acciò non ci sia dato impedimento dal Consiglio. Ma perche io non sto sicuro che non facciano novità

(28) *Ibid.*, f. 97.—Valencia, 25-II-1599, y en otras ocasiones.
(29) *Ibid.*, f. 101.—Valencia, 24-II-1599.

con scusa della absenza del Re, ho mandato al sottocollettore generale recapiti rigorosi de requisitorie sottoscritte da me, con ordine, che in caso che succeda deputatione de amministratore, lo notifichi se non può con altra maniera, per affixionem, et ho riservata a me l'assolutione. In somma, si è dato ordine bastante per le piacevolezze et per il rigore bisognando, et in caso che tanto importa non si guardarà ne a spessa ne a pericolo... Il Marchese di Denia mi ha fatto sapere che parli et informi don Giovanni de Idiáquez in questa materia, come ho fatto, et è restato capace che dopo la concordia cessa la causa che il Re si intrometta in deputare amministratore, tanto più che il Re diede ultimamente quella cedula. Mi scrive il Marchese: "Su Majestad queda muy advertido para mandar que no se haga novedad ninguna..." Varii sono li soggetti che vanno per il tavoliere sopra l'arcivescovado di Toledo. Il Cardinale di Siviglia si aiuta. La comune opinione è che il Vescovo di Giaen lo haverà. Io non ho mancato ne mancarò di ricordare al Re, che proveda *di persona che risieda*, et sia buon pastore, perche quella Chiesa è stata desolata molti anni. Credo che il Re si risolverà molto presto". Termina la carta proponiendo la candidatura para el Cardenalato de D. Jorge de Atayde, antes Obispo de Vizeu, en Portugal, y entonces capellán de la Capilla real de Portugal, muy estimado del Rey y muy favorecedor de las cosas de la Santa Sede y del Concilio de Trento (30).

Estas líneas pintan expresivamente la tragedia del neoarzobispo que en menos de siete meses tuvo ocasión de verse pos-

---

(30) *Ibid.*, f. 105.—Valencia, 27-II-1599. Véase lo que dice Fr. Jerónimo de Sepúlveda, monje de El Escorial, por este mismo tiempo, en un manuscrito de la Biblioteca Nacional, dado a conocer por la revista *La Ciudad de Dios*, 128 (1922), bajo el título de «Sucesos del reinado de Felipe III»: «En estos días murió en Alcalá de Henares García de Loaysa, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, que se había recogido en aquel lugar, esperando que Su Santidad el Papa le enviase el palio de Arzobispo; porque no le habían consagrado más que por Obispo de Toledo, y ansí no entró en su ciudad. Dicen murió de pena de verse desechado de su Rey, que si ello es ansí, él murió muy necíamente; pero como él estaba criado en Palacio tantos años, no se hacía fuera de allí. Dicen murió como un santo. Era gran limosnero y muy padre de los pobres. Poco antes que muriese le vino correo de Roma, que le trujo el palio de Arzobispo, pero ya él estaba sin sentido y casi muerto, y ansí no se le puso sino para enterrarle con él», p. 41.

tergado desde la mayor intimidad de Felipe II, y al parecer también de su hijo, coronada por una solemne consagración episcopal en El Escorial, la admisión en el Consejo de Estado y un gran influjo sobre su real discípulo con promesas de próximo capelo cardenalicio, a una rápida eliminación de los negocios públicos y a sucesivas humillaciones, en aquel Madrid que parecía renacer a nueva vida después de los largos años de enfermedad y luto del Rey difunto.

Este contraste debió ejercer un influjo nefasto en el señor Loaysa. Su promoción al Sacro Colegio, que en otro tiempo no hubiera encontrado obstáculo alguno, no entraba por entonces en los planes de Clemente VIII, deseoso de contrarrestar el influjo español (31), y aun el palio arzobispal le llegó como una suprema ironía, tres días antes de su muerte, el 19 de febrero de 1599, y sólo pudo usarlo muerto (32). De su rápido paso por la Sede toledana apenas quedó más recuerdo que el de una gran esperanza frustrada (33).

Pronto comenzaron las cábalas y conjeturas sobre su sucesor. Varias circunstancias contribuyeron a la rápida solución de la vacante a gusto del Rey, del Gobierno y del Nuncio, con unanimidad pocas veces obtenida. Caetani se había manifestado en repetidas ocasiones encomiador extraordinario de las cualidades episcopales de D. Bernardo de Sandoval y Rojas, Obispo de Jaén; entre ellas, del cumplimiento exacto de su obligación de residencia. Pero a estos méritos personales, por los que había apoyado válidamente su candidatura para el Sacro Colegio, se añadía el circunstancial de ser próximo pariente, tío, del Marqués de Denia, al comienzo de su ilimitada privanza. Este hecho contribuyó, sin duda, a que en la creación cardenalicia del 3 de marzo de 1599, en la que Clemente VIII no quería nombrar dos españoles, se resolviera por el Obispo de Jaén, dejando a un lado al Arzobispo de Toledo, cuya muerte aun se ignoraba en Roma. En estas condiciones es fácil comprender la frase del Nuncio al comentar las

---

(31) Cf. L. von Pastor, op. cit., XI, pp. 183-188.

(32) Cf. *La Ciudad de Dios*, como en la nota 30.

(33) García de Loaysa tenía grandes cualidades de ciencia, trato y carácter eclesiástico, y como tal es recordado durante muchos años en los despachos de la Nunciatura madrileña.

candidaturas propuestas para Toledo al iniciarse la vacante: "La commune opinione è che il Vescovo di Giaen lo haverà" (34). Por una curiosa coincidencia vuelve a tratar el asunto precisamente el 3 de marzo, el mismo día en que Clemente VIII nombraba Cardenal a D. Bernardo de Sandoval: "Sua Maestà con nuove lettere incarica il Duca di Sessa che rinnovi le instanze con maggior vehemenza per la promotione del Vescovo di Giaen al Cardinalato, et questo offitio li rinova tanto più che Sua Maestà non sta più obligato di raccommandare l'Arcivescovo di Toledo, il quale, ancorche vivesse, non di meno, credo, desiderasse più tosto per Cardinale il Vescovo di Giaen, che l'Arcivescovo. Alle cose già scritte intorno a questo Prelato, non ho che aggiungere. Io l'ho per honoratissimo suggetto, et fra li Vescovi spagnuoli, nobile, et fra li più essemplari et discreti, prudenti et dotti, et quando non vi fusse la intercessione et rispetto del Marchese di Denia, il quale ogni giorno è più favorito del Re, meritaria per se stesso di essere honorato da Sua Santità. Non ho potuto lasciare di dire questo nuevo testimonio a chi me n'ha ricercato, et spero in Dio che Nostro Signore restarà consolato della pronta dimostratione che farà verso il sodetto Vescovo... Di Valenza li 3 di marzo 1599" (36).

Tanto las alabanzas de Caetani como el influjo del privado se perfilan claras y vigorosas, y ello preparó el terreno a la rapidísima aceptación por Roma, el 18 de abril, como Arzobispo de Toledo del mismo personaje sobre quien giraba ya la opinión pública de la Corte abiertamente.

Hicimos notar la nota marginal del Papa a la comunicación del Nuncio del 9 de diciembre sobre los propósitos del Rey en orden a la residencia de los Obispos, ordenando a su secretario Aldobrandini transmitir al Nuncio el encargo de alabar al Rey por ello en nombre del Papa. El secretario de Estado ejecutó la orden el 9 de enero de 1599, y el Nuncio pudo cumplirla el 9 de marzo en Valencia: "Alli 9 hebbi audienza et feci l'offitio che

(34) Nunz. di Spag., 50, f. 109.—Valencia, 27-II-1599. Don Bernardo de Sandoval y Rojas, hijo del conde de Uceda, había sido Obispo de Ciudad Rodrigo, 1586; de Pamplona, 1588, y de Jaén, 1595.
(35) Nunz. di Spag., 50, f. 109.
(36) *Ibid.*, f. 115.—Valencia, 11-III-1599.

Vostra Signoria Illma. mi commisse con le sue de 9 di Gennaro circa il dar lode al Re in materia de residenza et restitutione de beni ecclesiastici incorporati alla Corona... Gli piacque di esser lodato et mostrò nelle risposte che starebbe saldo... Di Valenza, li 11 di marzo 1599" (37).

Era sin duda una buena preparación para el Breve que se preparaba. Pero entretanto el 16 del mismo mes de marzo por la tarde llegaba la noticia de la última promoción de Cardenales. El contratiempo y desilusión de ver elegidos dos franceses por un español no obstó para que el Marqués de Denia prorrumpiera en jubilosas demostraciones "por su Cardenal Sandoval" y reiterara sus ofertas de fervorosa amistad y reconocimiento para con el Cardenal Aldobrandino (38). El Rey supo disimular ante Caetani la sorpresa de no ver cumplidos sus deseos. No así los consejeros, que supieron despacharse a su gusto sobre el afrancesamiento de la Corte romana (39).

Los numerosos viajes del Rey durante aquella primavera y verano después de sus bodas, retardaron algo el recibo de ciertas correspondencias; pero de todos modos llegaron pronto las bulas que elevaban a D. Bernardo de Sandoval a la metropolitana de Toledo, de modo que ya el 9 de junio anunciaba Caetani su recepción (40). Todas estas noticias fueron recibiendo su correspondiente aunque breve comentario de Roma. Sólo el que transcribimos tiene cierto interés anecdótico: "Hieri a 21 hora arrivò il Corriero con la presentatione del Cardenal Sandoval alla Chiesa di Toledo, et perche il Re desiderava la presta espeditione et il signor Marquese di Denia istava et mi scriveva molto caldamente, operai che Nostro Signore si contentasse di proporla questa matina in Concistoro, come ha fatto, si che in manco di 12 hore è arrivato il Corriero et speditosi questa Chiesa, cosa che sarà occorsa pocche volte, massime che ci sono state delle difficoltà, onde il signor Cardinale et signor Marchese predetti conosceranno che si vogliono servire. Hora il Duca di Sessa

(37) *Ibid.*, f. 128.—Valencia, 18-III-1599. «Il quale [Denia] iubila del suo Cardinal Sandoval, et è il più intrinseco et affettionato anco che V. S. Illma. habbia.»
(38) *Ibid.*
(39) *Ibid.*, f. 261.—Barcelona, 9-VI-1599.
(40) *Ibid.*, vol. 327, f. 60.—Del 14 de abril de 1599.

spedisce un Corriero per dar questo aviso et che sarà breve...» Luego prosigue ponderando la buena voluntad que tienen a la Corte española, y responde a las quejas de los españoles por los dos cardenales franceses. La carta es del 14 de abril de 1599 (41).

En el entretanto el Rey tuvo ocasión de urgir con otro personaje la obligación de residencia. El Cardenal Arzobispo de Sevilla, D. Rodrigo de Castro, había sido destinado por el Rey Felipe II para ir a recibir oficialmente a la Princesa que venía a ser la mujer de Felipe III. A pesar de su avanzada edad—Caetani le llama decrépito en alguna ocasión—se puso en camino, llegó a Madrid, donde permaneció varios meses, y luego volvió a reemprender la marcha para Valencia poco antes que los cortesanos. El Cardenal de Sevilla gustaba de la vida de Corte y prolongaba su estancia junto a la real familia; pero el Rey se despidió de él en mayo para que volviera a su residencia, encargándole al mismo tiempo, por medio del confesor real, Fr. Gaspar de Córdoba, O. P., el remedio de las muchas quejas de sus diocesanos a causa de la ancianidad del prelado, dándole a elegir entre el nombramiento de un coadjutor a gusto del Monarca, o formar un Consejo de cuatro personas graves y un secretario que le ayudasen a llevar aquel peso. El Cardenal rehusó aceptar coadjutor y nombró por su cuenta a cuatro canónigos, de los que dos hubieron de ser cambiados. Todo ello venciendo algunas resistencias.

En estas circunstancias llegó a España el Breve de Clemente VIII sobre la residencia de los prelados, cumpliendo la insinuación del Nuncio. Según parece, el Breve, con otra serie de letras apostólicas y cartas del Cardenal secretario, llegó a manos de Caetani el 16 de agosto, en Cariñena, cuando acababa de ponerse en viaje desde Zaragoza para Valencia y Denia, donde a la sazón se hallaba Felipe III (43). Pero no hemos podido sorprender sus impresiones y las del Rey al recibir la comunicación de Clemente VIII, al revés de lo que sucede con los otros Breves

(41) *Ibid.*, vol. 50, f. 243.—Barcelona, 20-V-1599.
(43) Nunz. di Spag., v. 50, f. 331. — «A XVI del presente mi parti di questa città [Zaragoza]...»

y despachos, que son comentados en diferentes ocasiones. Tal vez se debió esto al continuo movimiento de aquellos días, en los que se ofrecieron temas de más larga, monótona y fastidiosa negociación.

En el Bullarium figura el Breve con la fecha de 26 de febrero de 1599, pero Ludovico von Pastor corrigió ya el error, dando la fecha exacta: 22 de mayo de 1599 (44). Esta fecha concuerda también mejor con las respuestas de Caetani, quien afirma haber recibido el 16 de agosto varias cartas y Breves pontificios de mayo y junio de 1599. La simple lectura del Breve prueba su dependencia casi absoluta de las comunicaciones del Nuncio de septiembre y octubre de 1598, a raíz de la muerte de Felipe II (45).

Le precede otro Breve, sugerido también por el Nuncio, sobre las oraciones públicas que había que hacer por la prosperidad del gobierno de Su Majestad Católica. Después del proemio se recuerda la carta filial escrita por Felipe III al Pontífice el mismo día que heredó la Corona de España. Y pasa en seguida a recomendar solemnes procesiones y súplicas en todos los dominios de Su Majestad Católica, concediendo gracias e indulgencias (46). Es un Breve preparatorio, para que el ánimo del Rey recibiera mejor aquellos avisos, que naturalmente habían de doler un poco, aunque se los presentara absolutamente exentos de cualquier sombra de alusión del presente gobierno, iniciado apenas en sus gestiones administrativas. Tal vez por esto el Breve de la residencia entra inmediatamente en materia. Desarrolla toda la materia de la reforma episcopal según los planes de Mons. Camilo Caetani, antes recordado, del 19 de noviembre de 1598, unido a las advertencias dadas al nuevo Rey por el representante pontificio al expirar Felipe II, y transmitidas tam-

---

(44) PASTOR, op. cit., XI, 167, n. 1.—Lo toma de *«Brevia Clementis VIII»*, Arm. 44, tom. 43, n. 237, del Archivo secreto Vaticano. Nosotros hemos consultado la colección *Epistolae ad Principes*, del mismo Archivo, vol. 31, f. 202 v.-207, donde lleva la misma fecha, 22 de mayo de 1599, y a continuación se inserta el Jubileo para el Rey Católico, f. 207-209 v.

(45) Nunz. di Spag., 49, f. 412, sobre todo.

(46) *Bullarium*, X, 474-478.

bién a Roma. Recuerda el Papa en primer lugar la escrupulosa selección de los que han de ser presentados para las sedes episcopales. Luego, los graves daños de los demasiado frecuentes cambios de sede, y finalmente urge la residencia de los Pastores junto a su grey, para lo que es necesario no darles en la Corte o en otras partes cargos incompatibles con su sagrado ministerio, y con ese deber en particular. Para ello revoca expresamente cualquier género de permisos o licencias que él o sus antecesores hubieran concedido sobre el no residir de los Obispos, señalando expresamente y por tres veces en poco tiempo el cargo de Inquisidor, y una el de Inquisidor general, como expresamente comprendidos en las disposiciones revocatorias del Breve. Se encarga al Rey la notificación de esta voluntad suya, para que nadie pueda alegar su ignorancia. Se trata, como se ve, en resumidas cuentas, de una acomodación al lenguaje de la Curia de las observaciones del Nuncio.

Volviendo a las circunstancias concretas que acompañaban la cuestión de la residencia episcopal en España, ésta se reducía principalmente, desde la muerte del Sr. Loaysa, al pleito residencial del Obispo de Cuenca, Inquisidor Mayor. Su nombre desaparece de las crónicas detalladas enviadas regularmente por el Nuncio Caetani durante los largos meses del viaje real levantino, pues no figuraba en la balumba de fiestas y personajes oficiales inmediatos al Monarca, donde tanto nombre nuevo empezaba a correr de los sonreídos por una fortuna tan rápida como inesperada. Pero a principios de septiembre se recibe en Zaragoza una extraña noticia, que pone otra vez su nombre a la orden del día. El duque de Sessa, embajador en Roma, despachó el 12 de agosto un correo que traía, entre otras cosas, la noticia de haberse publicado en Roma el Cardenal Niño de Guevara como Inquisidor Mayor, y que Clemente VIII no había querido aceptar la dimisión del Obispo de Cuenca (47): "Venne nuova per un Corriero dispacciato dal Duca di Sessa a 12 d'Agosto, che era stato publicato in Roma Inquisitore Maggiore il Cardenale di Ghevara, et che sua Santità non haveva voluto accettare la

(47) Nunz. di Spag., 50, f. 337.—Zaragoza, 8-IX-1599.

rinuntia del Vescovo di Conca, il quale pentitosi della sua durezza et mal termino usato col Re in questo negotio si era cominciato a raccommandare, quando sopragiunse il Corriero, et perche egli doveva essere avvisato di quel che era passato in Roma per Corriero espresso, quattro o cinque giorni dopo l'avviso venuto al Re è tornato a raccommandarsi, che non sia levato con tanto affronto; et per essere vecchio et di Casa nobile, et aiutato, ho penetrato che appresso Sua Maestà non è affatto disperato il caso suo et che si tratta di darli sodisfattione, già che si è humiliato. L'elettione del Cardinale viene approvata universalmente".

Acerca de esta elección dice un cronista contemporáneo de San Lorenzo de El Escorial: "En estos días pidió la santidad del Papa Clemente octavo, con muchas veras y grandes encarecimientos, al Rey la plaza de Inquisidor Mayor, que estaba vacante, para el Cardenal Guevara, gran privado suyo, la cual el Rey le concedió de buena gana, por ser la primera cosa que le pedía y por ser para quien era" (48). Y el mismo cronista había apuntado poco antes que el Rey urgió lo de la residencia "por quitar el oficio de Inquisidor Mayor al Obispo de Cuenca, D. Pedro Portocarrero, como se le quitaron, y no le valió cuantas diligencias hizo para no dejallo" (49).

Era el tiempo en que Felipe III volvía a Madrid, después de su permanencia de varios meses en los dominios de la Corona aragonesa, y D. Pedro Portocarrero salió a recibirle a Barajas, dos leguas de Madrid, antes de ir a su iglesia (50). En esta entrevista obtuvo una serie de gracias y compensaciones, pues Su Majestad le recibió el mismo día en el Consejo de Estado; su hermano mayor fué agraciado con el título de conde, y al menor se le dió el hábito de una de las Ordenes militares (51).

Pero sus días estaban ya contados. Por una curiosa coincidencia con su compañero *de infortunio*, D. García de Loaysa,

---

(48) Cf. *La Ciudad de Dios*, 128 (1922), p. 43.—Testimonio de Fr. Jerónimo de Sepúlveda.
(49) *Ibid.*, p. 38.
(50) Nunz. di Spag., 50, f. 411.—Madrid, 4-X-1599.
(51) *Ibid.*, f. 412.—Madrid, 12-X-1599.

pocos meses después de llegar a Cuenca murió "de tristeza, por haberle hecho venir a residir", dice D. Vicente de la Fuente (52).

Entonces llegó su turno al Obispo Inquisidor Mayor de Portugal. Cuatro años antes el mismo Clemente VIII había prorrogado a los Inquisidores portugueses por un quinquenio las facultades concedidas por otros Sumos Pontífices, y entre otras se enumera la de no ser obligados a la residencia aquellos que estaban obligados a ella por obtener algún beneficio eclesiástico (53). Pero al volver Felipe III a Madrid dió a entender al Inquisidor Mayor de aquel reino que gustaría *de que fuera a su residencia*, y el aludido comenzó en seguida sus preparativos para hacerlo (54).

Poco tiempo después, Camilo Caetani deja la Nunciatura, y desde que recibió el aviso de prepararse para ello, su atención se dispersa hacia los problemas que aun quedaban pendientes para instrucción de su sucesor, el balance de la obra llevada a cabo personalmenee, las despedidas obligadas, etc., y el asunto de la residencia no vuelve a preocupar de manera especial ni a Caetani ni al Gobierno. La sucesiva e inesperada desaparición de D. García de Loaysa y de D. Pedro Portocarrero, por una parte, y el cese de Caetani, por otra, quitó su acuidad al problema. En la correspondencia de D. Domenico Ginnasio, sucesor en la Nunciatura de Caetani, sólo encontramos alguna que otra mención esporádica de esta cuestión. Sólo en una ocasión vuelve a la superficie ocasionalmente el espinoso asunto, pero la noticia comunicada en esta ocasión nos ilustra suficientemente sobre la impresión producida en algunos medios oficiales por las anteriores medidas y amonestaciones de Roma. Por el verano de 1601 tuvo el Nuncio una entrevista interesantísima con el duque de Lerma. Este fué descubriendo de una manera torpe e impulsiva todo cuanto tenía reconcentrado de quejas contra la Curia romana, algo remisa en concederle algunas de sus innumerables

---

(52) *Historia Eclesiástica de España*, V, 527.
(53) Cf. *Bullarium* (Augustae Taurinorum, 1865), v. X, pp. 204-206. Breve del 24-VII-1595.
(54) Nunz. di Spag., 50, 441.—Madrid, 19-XI-1599.

peticiones (55). Insiste en que el Papa no quiere hacer cardenales españoles o amigos de España, porque es francófilo y no Padre universal. Una vez desahogado, y después de oír las explicaciones del Nuncio, entró también en la cuestión de la residencia de los Obispos, que Monseñor Ginnasio narra como sigue (56):

"Entrò poi il Duca nella residenza de Vescovi et mi disse, che Sua Santità faceva tanto rumore (57), perchè quà in Spagna un Vescovo non stessi alla residenza et che in Roma intendeva che ne stavano infiniti. Non sò se lo dicesse perche forsi Sua Santità parlasse al Duca di Sessa del Cardinale di Toledo, zio suo, che instava che se stesse à Madrid, sua Diocesi, ben poteva essere Inquisitore et complire con la residenza, et che Sua Santità rispondesse che non era bene, ma che stesse alla sua Chiesa propria (58). Che similmente parlando il Duca di Sessa con Sua Santità del Cardinale di Ghevara, et della Chiesa di Siviglia, che Sua Santità dicesse: "chè aspetta il Cardinali che non va alla sua residenza, et chè fà il Re che non lo manda? Vorrà forsi tenere l'uno et l'altro". Questo mi haveva detto il Duca prima. ma io credo che lo dicesse per il primo. Io me ne risi, dicendo che ben saria, che questa Corte a concorrenza del Papa volesse conoscere le causa delli Vescovi, et dispensare con loro della residenza; che Sua Santità ò impiegava li Vescovi in cose di maggiore importanza per la Chiesa, ò conosceva et intendeva li Vescovi circà la cura delli loro Vescocovadi, ò d'altro come era di raggione. Che perciò tutti li Vescovi sono obligati ogni tre anni andare a Roma a visitare Limina Apostolorum, ma nella Corte di Sua Maestà non sò chè possino pretendere, ne per chè causa Sua Maestà volesse intromettersi con quelli. In somma disse: Signore, questa è la cura di Sua Santità, questo è l'officio suo, et questo l'obligo de Vescovi. Non mi pare che sia bene negare tal auttorità, nè à pigliarsi questi pensieri, li quali non servono

---

(55) Nunz. di Spag., 54, f. 192.—Valladolid, 10-VII-1601.

(56) El Papa aprueba calurosamente la defensa que en esta ocasión hace de su actitud el Nuncio, como se ve en las notas marginales autógrafas que fué escribiendo a este documento.

(57) El Papa escribió al margen de esta noticia: «Non abbiamo fatto questo rumore». Nunz. di Spag., 54, f. 192.

(58) El Papa escribió al margen de esto: «Sappiamo come sta questa cosa», *Ibid.*

a Vostra Eccellenza. Credo bene che non siano se non mormorationi d'alcuni; chè Sua Eccellenza non doveva credere a tutti li maligni, et massime che anche Sua Eccellenza non stava molto ben lontana anchora delle medessime dettationi de maledici. Ciò dissi perche il secretario Prada, del Conseglio di Guerra, mi haveva detto delle tante lettere che di costà venivano d'avvertimenti, che non si fidassero di Sua Santità; ma non ho potuto saperè se sia vero, o quali siano. Mi risposi il Duca che di questi non ne mancavano, ma che dal Re ne dà lui erano ricevuti. se non per maledicenti et invidiosi, èt che sapeva molto bene la bontà et santità del Papa et la volontà di Vostra Signoria Illustrissima, della quale erano sicuri. Io quasi non volevo scrivere queste fanfaluche, perche dubitavo chè Sua Santità et Vostra Signoria Illustrissima si pigliasi fastidio, ma credo che Nostro Signore et Vostra Signoria Illustrissima conoschino benissimo hormai le nature dèl paese, come ancora parmi di conoscere che quèsti sono ardiri per venire al loro intento, ma credo certo che non ha altro fondamento, et quando se gli replicà èt mostrano le raggioni cagliano. Io non sò la vo'ontà di Sua Santità di questo Zanettino (59), contro il quale tutti questi Spagnoli gridano, et il Cardinali di Ghevara in particolare. Ma se Sua Santità commandarà, si trovarà modo d'aquietarli et forsi con raggioni. Questa è impressa di don Giovanni Idiáquez, chè è suo amicissimo, èt gagliardamente anche il Principe suo Padre s'aiuta qui. Ma ogni cosa ha il suo obietto in contrario, et in questo come in ogni altro, Sua Santità non si dia fastidio, perche g'i dico certissimo da quel fedel servitore che me li professo et sono, che Sua Santità et Vostra Signoria Illustrissima sono amati, riveriti et stimati dal Re, Regina et da tutta Spagnà, *et contremiscunt et mirantur*, et che siano per fare ogni cosa che Sua Santità gli mandi, et per stare uniti et amici con Vostra Signoria Illustrissima, et quando li parerà a Sua Santità di non condiscendere a qualche cosa èssorbitante, repliqui pure èt scriva, perche anco la raggione piacce di poi più che la gratia che ottengono, et il

(59) Zanettino o Jeanettino Doria, de la conocida familia genovesa y muy amigo de España. Felipe III consiguió para él el capelo en 1604.

Re fà professione di conscienza... Di Valladolid, li X di Luglio 1601."

De todo cuanto llevamos dicho parece deducirse que el abuso existía en realidad como en otras partes, pero sin adquirir de ordinario proporciones alarmantes, lo mismo que vemos al Duque de Lerma sacar a relucir en favor de su tío, el Arzobispo de Toledo, alguna de las razones que invocaba sin éxito D. García de Loaysa para su residencia madrileña ante el mismo ministro. Las otras quejas enumeradas por Clemente VIII en su Breve a Felipe III sobre los Obispos, unidas a ésta, que era su causa en muchas ocasiones, son las que hacen destacarse en la perspectiva eclesiástica del tiempo este aspecto, que afortunadamente fué disminuyendo y sólo en casos especiales constituyó un flagrante abuso.

Pero Felipe III, que tan empeñado vemos en reprimir este abuso, y con celo de Monarca cristiano durante los primeros meses de su reinado, se olvidó un poco de él cuando, en 1618, se trató de dar un sucesor en la silla de Toledo al Sr. D. Bernardo de Sandoval y Rojas, pues se empeñó decididamente en dárselo a su segundo hijo, D. Fernando, de sólo nueve años, que durante otros muchos no podría dirigir personalmente la diócesis y luego se vería ocupado a dos mil kilómetros de su sede en asuntos de gobierno. Por ese mismo año de 1618 nos encontramos con esta escueta advertencia del Cardenal Escipión Borghese, secretario de Estado de Su Santidad Paulo V, al Nuncio en Madrid, Monseñor Antonio Caetani, hermano de Camilo: "E bene che Vostra Signoria ricordi a quei Vescovi che non stanno alla residenza. Il debito loro come sono obligati, ricordando loro quello che dispone il Concilio di Trento in questa materia, perche oltre il peccato mortale, non fanno i frutti loro, et ciò è stato messo in consideratione a Sua Santità da persone piene di zelo et di pietà. Et il Signore la prosperi. Di Roma, li 20 de Gennaro 1618" (60). El empeño de la Santa Sede contra un mal inveterado y arraigado en las costumbres de la época continúa con lento pero seguro progreso. La respuesta del Nuncio a la anterior

(60) Nunz. di Spag., 340, f. 360.

comunicación ilumina y confirma la noticia: "Con raggione si risente la somma pietà di Nostro Signore e di Vostra Signoria Illustrissima al considerar il poco conto che alcuni Vescovi fanno del obligo di resedere nelle loro Chiese. Quello di Cuenca andò già è si trova alla residenza. All'Arcivescovo di Santiago parlai di questo propositio un pezzo fà molto chiaramente et lo farò di nuovo. E a V. S. Illma. humilissimamente bacio la mano. Di Madrid li 6 di Marzo 1618" (61).

LEÓN LOPETEGUI, S. I.

Roma, 1943.

---

(61) Nunz. di Spag., 60 F, f. 110. El Obispo de Cuenca en este tiempo era Andrés Pacheco, y el Arzobispo de Santiago, Juan Beltrán de Guevara.

NOTAS Y COMENTARIOS

Sobre la unidad de la teología dogmática y moral en el P. Vázquez, S. I.

El P. J. M. Ramírez ha publicado una obra dignísima de elogio, cuya recensión hemos hecho en otra parte, titulada *De Hominis Beatitudine*, I, Madrid, 1942. En esa obra (pp. 12-13) atribuye a Vázquez la sentencia de que la teología moral, como se enseñaba en su tiempo, era un hábito científico distinto de la teología dogmática. Y el P. Urdánoz, alabando como se merece la obra del P. Ramírez, reproduce este pensamiento, diciendo (RET., 3, 1943, 194): "pero ya con Vázquez se llega a la escisión de la teología moral del tronco de la dogmática, que son concebidas por este teólogo como dos ciencias distintas"; y añade el P. Urdánoz, con el P. Ramírez, que los tomistas y el P. Suárez reaccionaron enérgicamente contra esta tendencia. Sin ánimo de contienda, nos ha parecido digno de alguna mayor declaración este punto, meramente histórico; y así vamos a explicar la posición de Vázquez y la reacción de Suárez.

I. POSICION DE VAZQUEZ

A) *Vázquez enseña que la teología moral y dogmática son una misma ciencia teológica.* Investigando si la ciencia teológica, con respecto a todas sus partes, es una sola ciencia teológica (1), admite Vázquez la sentencia común, a saber, que es una

(1) Vázquez, in 1, d. 7, nn. 1, 3.

sola ciencia, en contra de Durando; y descartados otros argumentos que le parecen menos eficaces, prueba la conclusión con el argumento siguiente: todas las conclusiones que se refieren al mismo sujeto de atribución y se prueban por el mismo medio de demostración pertenecen a una sola ciencia; mas todas las conclusiones, así de la teología dogmática como de la teología moral, se refieren al mismo sujeto de atribución y se demuestran por el mismo medio; luego todas las conclusiones, tanto de la teología moral como de la dogmática, pertenecen a la misma ciencia teológica.

Que todas las conclusiones, tanto de la teología moral como de la teología dogmática, se refieran al mismo sujeto de atribución lo demuestra, porque todas ellas se refieren a declarar lo que Dios es en sí mismo y con respecto a sus criaturas. Por eso trata de los misterios de la divinidad, y de cómo Dios es el origen de todas las cosas, y el fin al cual todas han de tender; trata asimismo de la gracia, de los sacramentos y de *toda la materia moral*, para que sepamos con qué medios nos hemos de acercar al fin y qué cosas son impedimentos para conseguirlo (2).

Que todas las conclusiones se demuestran por el mismo medio lo declara, porque la teología toma como principios de demostración las cosas reveladas por la autoridad divina; y como ésta es única, único es el medio de demostración para todas las conclusiones teológicas (3). Es cierto que muchas veces alguna de las premisas no está tomada de la revelación, sino de la razón natural; mas como la otra premisa es algún principio revelado, la conclusión no se afirma sino por la conexión con la verdad revelada (4).

La misma doctrina expone más adelante al investigar si la

---

(2) Sic enim de Deo disputat (theologus) ut ostendat, non solum qualis in se sit, sed etiam quomodo sit fines consequendus a creatura rationali, quomodo sit auctor omnium per creationem, quomodo se communicaverit per unionem hypostaticam et reliqua. Ob eandem etiam rationem tractat theologus quae pertinent ad materiam de gratia et de sacrament's et ad materiam moralem, ut ostendat quibus mediis et auxiliis homo suum finem consequi possit, quibus etiam ab illius assecutione impediatur. Fieri ergo nequit, inquit Henricus, quin theologia nostra sub hac ratione, *tam varia considerans, non sit una scientia* (1, d. 7, n. 8).

(3) *Ib.*, n. 9.

(4) *Ib.*, n. 10.

teología es especulativa o práctica. Responde que la teología, como hábito, es al mismo tiempo especulativa y práctica. Es especulativa porque trata de cosas que no son operables por acción alguna nuestra, como son los misterios de la divinidad, la encarnación; o si son *operables* por nuestra acción, no las trata en cuanto son normas de nuestra acción, sino en cuanto que son verdades dignas de nuestra investigación y contemplación científica. Es práctica, porque el teólogo puede tomar como normas prácticas de su acción las verdades ya contempladas de cosas operables (5).

Y esta unidad de la teología dogmática y moral es sumamente *rigurosa*. Porque algunos piensan que la teología es especulativa y práctica, en cuanto que consta de hábitos diversos, de los cuales unos son especulativos y otros prácticos, o sea por agregación de hábitos distintos (6). Mas rechazada esta sentencia de los nominales, afirma que la teología, en cuanto es especulativa y práctica, dogmática y moral, es una, no por agregación de hábitos, sino porque la teología es un solo hábito y una cualidad simple (7).

B) Afirma Vázquez en segundo lugar que *muchas de las cosas que se tratan en teología no pertenecen intrínsecamente a la teología;* y entre estas cosas hay que contar lo perteneciente al tratado de la ley natural y de la ley civil, y muchas otras cosas que se tratan en la segunda parte de la *Summa* de Santo Tomás. No dice que estas cosas pertenecen a una teología moral distinta de la teología dogmática, sino sencillamente que no son teología de ningún género, sino otra ciencia distinta, que es la filosofía moral (8).

---

(5) Ex parte enim considerat (theologia) Deum, mysterium Incarnationis et alia id genus quae non habent rationem praxis; ex parte vero considerat multa *in operatione posita; et haec duobus etiam modis, vel sola contemplatione veritatis, vel gratia operationis* (1, d. 8, n. 27).

(6) 1, d. 9, n. 1.

(7) Censeo unam scientiam esse unam simplicem qualitatem (1, d. 9, n. 2).

(8) Rogabit aliquis: cur ergo tam diffuse tractantur in theologia quae ad moralem pertinent *ex principiis solum iuris naturalis et civilis* (nam quae propria sunt iuris canonici theologica videntur); respondeo ad theologiam quatenus est scientia distincta ab aliis, haec moralia non pertinere; quocirca quoad illam partem non tantum erit *distintus habitus, sed etiam diversa scientia* (1, d. 7, n. 11).

La demostración de esta tesis es bien sencilla. No pertenecen a la teología moral ni dogmática aquellas proposiciones que se demuestran únicamente por principios naturales, no por principio alguno revelado; mas las conclusiones sobre las leyes naturales y civiles y otras muchas cuestiones que se tratan en la segunda parte de la *Summa* de Santo Tomás no se demuestran por principios revelados, sino solamente por principios naturales; luego todas estas conclusiones no pertenecen a la teología (9).

Esta doctrina la había tratado doctrinalmente, sin polémicas contra nadie, en sus comentarios *in primam*, tomo primero, publicados en 1589. En 1601 comenzó el P. Suárez a explicar su tratado *De Legibus* en Coimbra, en el cual defiende, contra Vázquez, que la materia de las leyes natural y civil pertenece estrictamente a la teología; de estas explicaciones tuvo noticia inmediata el P. Vázquez por algunos confidentes suyos, y por eso defiende sus primeras posiciones con algún aire de polémica en sus comentarios *in primam-secundae*, tomo segundo, que se acabarían de retocar hacia comienzos de 1604, aunque no se publicaron hasta 1605, un año después de su muerte. En este tomo, en el prólogo al tratado *De Legibus*, insiste Vázquez en que el tratado de leyes natural y civil no pertenece intrínsecamente a la teología, porque sus conclusiones se demuestran por principios enteramente naturales, no por principios revelados (10). Y aludiendo al P. Suárez, dice: "esto lo digo para que no crea alguien, *con algunos teólogos modernos*, que el modo de tratarse estas

---

(9) Ut defendamus theologiam esse *unam scientiam*, dicendum est ad eam non pertinere disputationem de materia morali *quae ex principiis solum naturalibus elicit conclusiones; hoc enim genus demonstrationis habet diversa principia et colligit evidentes conclusiones* 1, d. 7, n. 10). Y entre estas materias morales pone «multa quae in ea (in secunda parte summae S. Thomae) a theologis tractantur sub eundem habitum theologicum non cadere diximus etiam eadem prima parte (in 1-2, tom. 1, praefat.).

(10) In hoc tractatu De Legibus non modo disserit S. Doctor de lege divina, quae sola nobis revelatione constat, cuius tractatio proprie ad theologiam spectat, verum etiam de naturali et civili; qua parte et cum philosophia morali et cu iurisprudente communem habet materiam. *Neque vero de lege humana civili aut naturali per alia diversa principia, nisi per moralia disputat, sed ex ipsis rerum principiis, sicut et philosophus moralis naturam et proprietates legis investigat* (ib.).

cuestiones en la teología es distinto del que se suele tener en la filosofía moral y en la jurisprudencia" (11).

C) Afirma Vázquez en tercer lugar que *en la teología se han de tratar las conclusiones sobre leyes naturales y civiles*, aunque no pertenezcan intrínsecamente a la teología, y eso por las razones siguientes:

La *primera* es porque conviene que el teólogo, con su teología, pueda ayudar al prójimo, y para eso es necesario que sea también buen filósofo moral; de esta manera podrá instruir a otros en sus obligaciones concretas y formarles convenientemente la conciencia de lo que es pecado y de lo que no lo es (12).

La *segunda* razón es porque nuestros teólogos son ayudados por la fe; y así pueden tratar las cosas morales no teológicas con más exactitud y claridad que Aristóteles y los otros filósofos, y de hecho las han tratado así (13). Y esto, no porque la fe les preste las premisas para deducir las conclusiones, porque entonces ya pertenecerían intrínsecamente a la teología, sino por la mejor disposición del entendimiento y de la voluntad que tienen antes de emprender el estudio filosófico de estas materias.

La *tercera* razón es para poder concretar más la manera cómo se aplica la sanción divina a la observancia de todas las leyes y a las transgresiones de las mismas; con esta ocasión es necesario determinar cuáles son las transgresiones graves y las no graves, y, por consiguiente, examinar toda la materia de las leyes natural y civil (14).

La *cuarta* razón es porque muchas veces el teólogo confirma las conclusiones pertenecientes a las leyes natural y civil con la autoridad de la Sagrada Escritura (15).

---

(11) Hoc dixerim ne aliquis putet cum quibusdam theologis recentioribus rationem et methodum disputandi de legibus diversam esse theologo et philosopho morali... Quod attinet ad investigandum naturam et proprietates legis tam naturalis quam humanae *cum philosopho morali et iusrisprudente omnino convenit, et ex eisdem principiis morabilis procedit* (ib.).

(12) Ut de rebus ad mores vitae humanae pertinentibus fideles instituant (*ib.*; et 1, d. 7, n. 11).

(13) In 1, d. 7, n. 11.

(14) Theologus ulterius procedit quam philosophus moralis, ostendens poenam aeternam statutam esse legum transgressoribus, praenium vero aeternum observantibus eas, id quod ex solis principiis revelatis colligit (In 1-2, tom. 2, praef.).

(15) Scriptura etiam hoc ipsum interim confirmat (*ib.*).

Por consiguiente, la posición de Vázquez se puede resumir así: A) La teología es una sola ciencia con respecto a todas sus partes, o sea en cuanto es dogmática y moral. B) En la teología se tratan muchas cosas, como los tratados de la ley natural y civil y otras muchas materias que se discuten en la segunda parte de la *Summa* de Santo Tomás, las cuales no pertenecen intrínsecamente a la teología ni dogmática ni moral, sino a la filosofía moral y a la jurisprudencia; constituyen un hábito que no es teología, sino otra ciencia enteramente distinta. C) Sin embargo, la teología trata sobre estas materias con perfecto derecho. D) Su polémica con Suárez no se refiere a la unidad o no unidad de la teología dogmática y moral, cosa en que ambos convienen, sino a la controversia sobre si la materia de las leyes natural y civil pertenece a la única ciencia teológica que ambos reconocen.

Esto, que se ha visto tan claro mirando a los escritos de Vázquez, se verá más claro, si cabe, mirando también a los escritos de Suárez.

II. POSICION DE SUAREZ

A) Suárez afirma en primer lugar que *la teología dogmática y moral es una sola ciencia teológica*. La demostración es la misma que le ha servido a Vázquez para probar idéntica proposición, a saber: porque tanto las conclusiones dogmáticas como las morales se demuestran por su conexión necesaria con las verdades reveladas. Así lo defiende en sus comentarios *in primam-secundae* (16), en donde no hay indicios de polémica con nadie, antes trata del asunto como de cosa corriente y concedida por todos.

B) Afirma Suárez en segundo lugar que *la materia de las leyes natural y civil pertenece intrínsecamente y de suyo a la teología estrictamente dicha*. Y nótese el propósito de Suárez, que no es demostrar que la teología dogmática y moral es una sola ciencia teológica; antes, presuponiendo esta verdad como inconcusa, trata de averiguar si las conclusiones sobre las leyes natu-

(16) De ultimo fine, prooemium, n. 7, Vives, t. 4, p. XIV, n. 7.

ral y civil pertenecen a esa única teología que él y los demás reconocen.

Su respuesta es afirmativa; la expone en el tratado *De Legibus* (17), y por la manera de tratar la materia, se ve que tiene delante a algún adversario, que es Vázquez.

Prueba su tesis con el argumento conocido; las conclusiones sobre las leyes natural y civil pertenecen intrínsecamente a la teología si se refieren al mismo objeto de atribución de toda la teología y si se prueban con el mismo medio de demostración; y tales son estas conclusiones.

En efecto, estas materias de las leyes sirven para ilustrar cómo Dios es legislador universal e inmediato, ya con inmediación de supuesto, cuando por sí mismo legisla, ya con inmediación de virtud, cuando legislan los hombres en virtud de una potestad recibida de Dios (18). Ilustra también este tratado cómo Dios es el fin de las criaturas, sobre todo racionales, no sólo porque ellas han de tender hacia Dios, sino también porque Dios las dirige hacia sí con leyes, premios, amenazas. Así, que tratar de estas conclusiones no es sino tratar de Dios Legislador y de Dios último fin (19).

Además, el medio con que se demuestran estas conclusiones es el mismo con que se demuestran todas las conclusiones teológicas. Porque *la fe* nos enseña que nos hemos de dirigir al fin último por medio de una conciencia recta; y como la rectitud de la conciencia consiste en la observancia de todas las leyes, por eso es necesario en la ciencia sagrada de la fe tratar toda la materia de las leyes. Con otras palabras, *la fe* nos enseña que hemos de prestar obediencia a todas las leyes, no solamente a las emanadas directamente de Dios, sino también a las fundadas en la naturaleza y a las emanadas de los hombres; luego la teología, o sea la ciencia que trata de las cosas reveladas, ha de examinar y estudiar dichas leyes (20).

Una dificultad triple se opone Suárez para tener ocasión de aclarar más el asunto. La teología ha de tratar solamente del

---

(17) De Legibus, Praef. Vives, t. 5, p. IX-X.
(18) *Ib.*
(19) *Ib.*
(20) *Ib.*

legislador divino y no sobre otros legisladores creados. Además, las leyes naturales se fundan solamente en principios de luz natural; luego no pertenecen a la teología. Por fin, si a pesar de eso se quiere tratar de ellas en la teología, se introduce la confusión, no habiendo manera de distinguir la filosofía moral, la jurisprudencia y la ciencia de los cánones de la teología (21).

La respuesta es sencilla. La teología trata del *legislador humano* para conocer mejor a Dios como legislador supremo y universal y la manera cómo su influjo legislador se ejercita aun por medio del legislador humano.

Trata de las cosas *morales* que se pueden probar con la *luz natural*, porque también se pueden ilustrar y demostrar con la luz divina de las verdades reveladas, como acabamos de ver.

No hay *confusión* con otras ciencias. Porque el *filósofo moral* estudia las leyes con la sola luz natural y en orden al fin natural del hombre, y aun esto de una manera muy incompleta, porque mira más bien a cierta justicia externa y paz social. El *canonista* no mira las leyes canónicas en cuanto emanadas de una potestad entregada por Dios a su Vicario ni en cuanto son vínculos de la conciencia y medios por cuyo cumplimiento se adquieren méritos y premio eterno, y por cuya violación se incurre en la eterna condenación, sino que las considera más bien en orden a establecer concierto y paz en el fuero externo. El *teólogo* trata precisamente de esos aspectos, abandonados por el filósofo moralista y por el canonista, a saber: pretende declarar cómo Dios es el origen y el fin de las criaturas racionales, cómo es el legislador universal y cómo su influjo legislativo se ejercita aun por medio del legislador humano, cómo las leyes son vínculos de conciencia y medios para adquirir méritos y salvarse.

En todo lo cual se está viendo que no pretende Suárez probar que la teología moral es una misma ciencia con la teología dogmática, sino solamente que una partecita de la moral, de la cual se podría dudar si era solamente filosófica, se debe y se puede tratar con procedimientos estrictamente teológicos (22).

C) Finalmente, afirma Suárez que *la teología ha de tratar*

---

(21) *Ib.*
(22) *Ib.*

de las leyes natural y civil, en lo cual conviene con Vázquez, pero por una razón muy distinta de él. Suárez enseña esta doctrina porque piensa que la materia de las leyes es estrictamente teológica en los procedimientos por los que se trata; Vázquez enseña la misma proposición, no porque pertenezcan intrínsecamente a la teología, sino porque ayudan a obtener los fines del teólogo, cuales son instruir a los prójimos, declarar los vínculos de conciencia que de estas leyes emanan y declarar el grado de sanción divina que corresponde a su observancia o transgresión.

Conclusión.—De lo expuesto se ve con toda claridad: *a*) Que Vázquez enseña la unidad estricta de la teología moral y dogmática, sin soñar jamás en hacer de la teología moral un hábito específicamente distinto de la teología dogmática ni en escindir la teología moral del tronco de la dogmática. *b*) Vázquez no afirma lo que se le atribuye, a saber: que "la *teología moral*, como se enseñaba en las escuelas, y aun la misma segunda parte de Santo Tomás, es un hábito científico específicamente *distinto de la teología dogmática*", aunque ha dicho algo muy distinto, que pudo dar ocasión a la confusión, a saber: que la materia de las leyes natural y civil, y muchas otras cosas de las que se tratan en la segunda parte de la *Summa, no son teología, sino filosofía moral, y por tanto pertenecen a un hábito científico específicamente distinto, no sólo de la teología dogmática, sino también de la teología moral*: pertenecen a otra ciencia que no es de ningún modo teología, sino filosofía. *c*) Finalmente, Suárez no reaccionó contra Vázquez para defender que la teología moral formaba una ciencia con la teología dogmática, porque en esto ambos estaban de perfecto acuerdo, sino para defender que la materia de las leyes natural y civil pertenece intrínsecamente a la teología, porque se puede tratar con los procedimientos teológicos, y no son solamente objeto de la filosofía moral.

J. M. Hellín.

BIBLIOGRAFIA

FRANCISCO BLANCO NÁJERA.—*El Código de Derecho Canónico, traducido y comentado.* Tomo I, *Normas generales y personas.*—Un volumen de 25 × 18 cm. y 516 páginas.—Establecimientos Cerón y Librería Cervantes, S. L., Apartado 86, Cádiz, 1942. Precio: 40 pesetas.

Esta obra viene a llenar un vacío en la bibliografía canónica española. Creemos que lo llena por completo.

El Cuerpo legal eclesiástico contenido en el vigente Código Canónico no es coto cerrado de algún que otro especialista; pertenece también e interesa grandemente al sacerdote y al religioso, al jurisconsulto y al simple fiel. Pero no todos los que deben manejarlo *diurna nocturnaque manu* tienen la suficiente preparación lingüística para saborearlo en el idioma en que fué promulgado, ni la suficiente preparación científica para penetrar por sí solos su genuino sentido, ni el desahogo de tiempo y medios de trabajo para bucear sus profundidades.

De ahí la gran conveniencia de una obra que dé en lengua vulgar la versión fiel del original latino en toda su integridad, y que explique concisa y certeramente el alcance del texto legal en sí mismo y en relación con los lugares paralelos y los principios jurídicos que lo informan. En otras naciones han satisfecho más o menos afortunadamente esta necesidad. En Alemania, por ejemplo, hay el *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes*, del P. Jone. Pero los españoles no teníamos hasta el presente ningún trabajo recomendable.

Por eso resulta oportuno y laudable el empeño del Dr. Blanco Nájera. Todavía no ha hecho sino empezar. El tomo que tenemos a la vista comprende los dos primeros libros del Código, el de *Normas generales* y el de *Personas*, precedidos de un prólogo del autor, de la bula de promulgación y del *motu proprio* que instituyó la Comisión Canónica, y seguidos de un doble apéndice, uno sobre la naturaleza jurídica de la Acción Católica y otro que contiene el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español, firmado el día 7 de junio de 1941. Vierte íntegramente al español y comenta separadamente canon por canon.

La versión es fiel y castizamente española, aunque a veces se haya deslizado algún pequeño descuido. Compárense, verbi gracia, el texto latino y la traducción española del can. 94, § 3: «Illorum quoque qui non habent nisi dioecesanum domicilium vel quasi-domicilium parochus proprius est parochus loci in quo actu commorantur». = «El párroco propio de los que no tienen domicilio o cuasi domicilio diocesano, es el párroco del lugar en que actualmente residen» (p. 79).

Por donde se ve que la omisión inadvertida de la partícula latina *nisi* cambia el sentido del párrafo en castellano.

El comentario pertenece al género histórico-exegético: breve y ceñido, pero jugoso y puesto al día. Recoge bien las mejores doctrinas ajenas, omitiendo siempre la referencia bibliográfica, y no faltan algunos puntos de vista personales. Aprovecha y cita las últimas interpretaciones de la Comisión, como la del can. 81 comparado con el canon 1045, citándolas (p. 71); otras veces no las cita o se adelanta a ellas, como en el can. 641, § 2 (p. 440).

Esto no quiere decir que suscribamos todas sus apreciaciones. Una muestra. A propósito del can. 88, § 3 (p. 76), escribe que «en la amencia y demencia pueden darse intervalos lúcidos, pero quien habitualmente carece del uso de la razón se presume también privado de él en el acto determinado de que se trata...; en los [asuntos] penales no se admite prueba en contrario (can. 2201, § 2)». Lo cual equivale a decir que la presunción de que habla el can. 2201, § 2, es *iuris et de iure* (can. 1826), conforme a la opinión del P. Noval, comúnmente rechazada. En cambio, nosotros creemos con la recentísima obra *Praelectiones Theológico-Morales Comillenses*, t. II, números 170-174, p. 128-132, del P. Rodrigo, que es una presunción *iuris simpliciter* y que admite prueba directa en contrario. Y con todo eso entendemos que, aun en intervalo de lucidez, por muy probado que se suponga, el amente habitual no es capaz de delito canónico, porque el can. 2201, § 2, afecta solamente al elemento *subjetivo* del delito, a la responsabilidad criminal, pero quedan en pie el canon 88, § 3, y el can. 12, que eximen de la ley penal a tales sujetos, es decir, que falta siempre el elemento *jurídico* del delito eclesiástico.

En suma: no pretende Blanco Nájera hacer aquí obra exhaustiva de investigación científica, como en su monografía *Derecho funeral*, sino de vulgarización seria y concienzuda. A nuestro juicio, lo consigue plenamente, y merecerá bien de la bibliografía canónica española si a este tomo primero siguen pronto los que faltan.

F. Lodos, S. J.

Pii Papae XII: *Litterae encyclicae «Divino afflante Spiritu» de sacrorum bibliorum studiis opportune provehendis.*—Barcinone, apud Seminarium Conciliare, 1943.

(*Carta encíclica del Papa Pío XII sobre el Cuerpo místico de Jesucristo.* — Versión oficial, con un Indice-Resumen. — Barcelona, Seminario Conciliar, 1943.)

Recomendamos estas lindas ediciones, hechas por el Seminario Conciliar de Barcelona, de documentos pontificios tan interesantes y actuales como el del 29 de junio de 1943, en que expone el Padre Santo, con su autoridad suprema y de una manera perfecta y magistral, la jugosa y profunda doctrina sobre el Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, y el del 30 de septiembre del mismo año sobre el fomento de los estudios bíblicos. Avalora estas ediciones, además de la pulcritud tipográfica, el cuidadoso y sistemático resumen que las acompaña, utilísimo para quien desee leer fructuosamente estos documentos pontificios, y, sobre todo, para quien tenga que utilizarlos rápidamente.

SCHUSTER, O. S. B., cardenal arzobispo de Milán: *Liber Sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal Romano.*—Versión española por PP. Benedictinos de Samos. Tomos I, II y III; 262, 232 y 268 págs. Librería Herder, Barcelona, 1935-1943.

Un alemán de procedencia italiana, el prof. Romano Guardini, se puso en Alemania al frente del movimiento litúrgico contemporáneo, que latía hasta entonces recluído en las grandes abadías benedictinas. Y un italiano de oriundez germánica, el cardenal Schuster, arzobispo de Milán, simboliza la restauración del ideal litúrgico llevada a cabo en la Italia moderna. Su obra más importante y fundamental es el *Liber Sacramentorum*, cuyos tres primeros tomos traducidos al español presentamos hoy a nuestros lectores. Se han encargado de la traducción los monjes de Samos y la van realizando con singular esmero. Encabeza el primer tomo una Introducción del reverendísimo abad del mismo monasterio, que nos habla del cardenal Schuster y de su obra; y en el segundo leemos una breve carta de nuestro cardenal Gomá, que tanta parte tuvo en el renacer litúrgico de España. Grandes elogios se han tributado a esta magnífica obra del cardenal Schuster, y no vamos a repetirlos ahora. Son de todos bien conocidos sus méritos. Lo que en el siglo pasado significó *L'année liturgique* de Dom Guéranger, eso mismo viene a ser en nuestros días el *Liber Sacramentorum* del cardenal Schuster. El plan de ambas obras es casi el mismo. Sólo que si aquél comenta y medita todo el Oficio divino, éste se circunscribe al Misal, pero con una riquísima documentación histórica y arqueológica, que responde al progreso realizado por esas ciencias en el último siglo. En el tomo I y en las Introducciones de los siguientes se desarrolla una completa Historia de la Liturgia católica, escrita con insuperable maestría y conocimiento de la antigüedad romana. Todas sus páginas están impregnadas de sabiduría, sin vanos alardes de erudición, ni le falta el suave perfume de la unción religiosa, si bien la obra entera, con ser tan sustancialmente piadosa, lleva cierto carácter intelectualista, no tan acomodado al público como la de Dom Guéranger, arriba mencionada. En particular nos gustaría que desentrañase un poco más el sentido espiritual y místico de las antífonas y colectas, de modo que resultase no sólo un libro de ciencia, sino de oración. Precioso tesoro de himnos, inscripciones y otros documentos litúrgicos hallamos esparcido en las Introducciones y en los Apéndices, tesoro que sería más estimable y útil si en cada caso se determinase el autor o, cuando esto no es posible, la fuente más antigua de donde se ha tomado el texto. Agradecemos a los beneméritos traductores el trabajo que con tanto cariño han emprendido para bien del público español. Su cuidado ha sido en algunas partes casi excesivo, verbi gracia, al poner notas explicativas de los términos derivados del griego. En cambio, dejan de traducir no pocos textos griegos, por ejemplo, en el tomo I, pág. 35, y en el II, págs. 89, 90, 93..., siendo así que a veces traducen los textos latinos, que son de más fácil inteligencia: tom. II, pág. 125, nota, etc., etc.

R. V.

ALBINO ORTEGA, O. S. B.—*La liturgia cristiana en los tres primeros siglos.*—Madrid, 1943.

Trátase de un Enquiridión latinocastellano de antiguos documentos litúrgicos, cuya aparición en nuestra patria saludamos con alborozo. Pero es lástima que un libro tan bello por su contenido no ostente mayores galas tipográficas y, sobre todo, que no salga ataviado con mayor pulcritud técnica y crítica. Se dirá que es un libro de vulgarización y no de carácter científico. Pero aun así, convendría que las citas de las fuentes fuesen más regulares y exactas. Hay muchos documentos que no se dice de dónde se toman. Hay otros, que se dice de una manera imprecisa. Algunos ciertamente se toman de la edición más crítica, otros de ediciones ya superadas. Al lado de la traducción castellana se pone el texto latino (aunque se trate de obras griegas). Un descuido se nota en las páginas 10-11, en que sólo se da la versión castellana de un párrafo de la *Didajé* (¿por qué no *Didaqué?*). Y en la página 47 se anuncia un fragmento de la Apología de Arístides, que luego no aparece por ninguna parte. Preciosísimas son las Inscripciones recogidas en el capítulo VI, pero desearíamos saber a qué siglo, poco más o menos, pertenece cada una y en qué catacumba o lugar fué encontrada. Nos alegraríamos de ver pronto una segunda edición *sine macula et ruga*, para deleite espiritual de los que ansían beber en tan pura fuente.

R. VILLOSLADA.

PÍO PARSCH.—*Sigamos la Santa Misa.*—Trad. del alemán por el Dr. D. Antonio Sancho, Can. Magistral de Mallorca. 3.ª edición. Luis Gili, editor. Barcelona, 1943.

Innecesario juzgamos presentar al Dr. Pío Parsch, autor de este librito y uno de los más eficaces promotores del movimiento litúrgico en Austria. No es de los que se preocupan de la Liturgia en cuanto ciencia—esto lo deja para otros—, sino de los que la fomentan como piedad práctica y vida cristiana. Difícilmente se hallará libro que en tan corto número de páginas, como "Sigamos la Santa Misa", explique la profunda significación del Sacrificio Eucarístico y de sus ceremonias y oraciones con tanta transparencia y luminosidad, con tanta sencillez y unción. Sobrias indicaciones históricas revelan la maestría del autor, que por lo demás se mantiene siempre en un tono didáctico popular. Ojalá encuentre este sustancioso librito muchos que lo lean y mediten. En las páginas 34 y 65 más exacto sería hablar de *un solo Señor*, no de *tres Señores*, tratándose de Dios trino y uno.

R. V.

A. BELLOUARD, O. P.—*Respuestas de Jesucristo a las preguntas de los hombres.*—Versión española del R. P. Fr. Víctor M. Navarro, O. P. Editorial Políglota. Barcelona, 1943.

Vitales problemas son los que aquí se tocan y se desenvuelven, dándoles la solución verdadera, que es la cristiana. El respeto a la vida ajena es el primero que plantea el autor. ¡Y con qué variedad

de matices y con cuántas interesantes aplicaciones lo va resolviendo! Sigue el problema del mal, del mal físico y del mal moral, del dolor y del pecado. Jesucristo da la única solución consoladora. El problema del éxito o del utilitarismo bien entendido; el problema de la virginidad o del matrimonio; el problema de los pobres, el de las madres, el de la verdadera religión, el de la impureza, el de la realeza de Cristo, etc., etc. Por su penetrante psicología, por su sentido de la realidad, por su lenguaje preciso, claro, de acento sincero, se lee agradablemente este librito ascéticoapologético.

A. G.

Francisco Miguel Willam.—*Vida de María, la Madre de Jesús.*—Trad. del alemán por el P. M. Zalba, S. I. Librería Herder. Segunda edición. Barcelona, 1942.

No sabemos que se haya escrito una "Vida de María" con tanto sentido de la realidad, con psicología tan penetrante, con tan prodigiosa intuición histórica. El nombre del Dr. Willam se inmortalizó en su conocida "Vida de Jesús en el país y pueblo de Israel". Todas las cualidades que realzan aquel libro—exacto conocimiento del ambiente, del clima, del país y la raza, del foklore, lenguaje, usos y costumbres semíticos, reconstrucción viviente de la escena con sobriedad y magia de colorido—resplandecen en esta obra, con la ventaja grande de que aquí se ahonda mucho más en los misterios de la vida interior, llegando a ser esta historia una sublime elevación contemplativa, sin perder nada de su carácter crítico, objetivo, casi cruelmente realista. Ciertas almas ñoñamente pías podrán tal vez escandalizarse de algunas afirmaciones del Dr. William, reñidas aparentemente con ciertas consideraciones devotas pero infundadas, a que nos tienen habituados no pocos libros que se dicen piadosos, tan carentes de sentido histórico, como de solidez teológica. No es que aprobemos en bloque todas las opiniones del autor, pero sí creemos que su lectura ayudará a comprender la vida de la Santísima Virgen y a abismarse en sus hondos misterios.

R. A.

J. Iturrioz, S. J.—*El hombre y su metafísica.*—Madrid, 1943.

Este ensayo escolástico de Antropología metafísica no solamente está lleno de contenido fecundísimo, sino en su forma moderna tiene el valor incomparable de presentar a los filósofos actuales, ajenos a la escolástica, el problema gravísimo del hombre que ellos se proponen, para darles la solución de los grandes maestros de la filosofía cristiana, que ellos ignoran y no son capaces de dar. En un concepto básico, el de *Contingente*, ha sabido el autor ver el punto de convergencia en que se juntan las experiencias internas de los modernos con la experiencia integral y razonada de los maestros perennes.

Con mucho acierto escogidos los existencialistas Kierkegaard, Unamuno, Heidegger con citas de Ortega Gasset, magistralmente descritas sus angustias en su punto de partida y en su término diferencial, no menos atinado ha estado al fijarse en San Agustín y en Santo Tomás para orientarse en el laberinto oscuro de las tinieblas desesperantes de los primeros, y con la doctrina admirablemente enlazada de los grandes maestros ha dado luz a las tinieblas y ha se-

ñalado los dos términos: el de partida y el de llegada. «De Dios a Dios, ése es el camino del espíritu contingente. Ni es Dios, pero viene de Dios. Ni será Dios, pero va a Dios» (p. 293).

Es muy consolador cómo anté el inmenso material que ofrecen en sus volúmenes S. Agustín y S. Tomás ha sabido escoger y hacer un viaje con velocidad de avión por el dilatado firmamento, señalando los polos y eje de la doctrina referente al gravísimo problema del hombre. Con S. Agustín vibra el alma joven del autor, en sus bellísimas páginas se recrea, con eruditísima síntesis aduce listas trinitarias recogidas en distintos tratados, y con desarrollo de cinta cinematográfica nos hace ver en pocas páginas el drama interno de Agustín hasta su perfectísimo desenlace, en que canta las bellezas y paz de la celestial ciudad de Dios.

En Santo Tomás, presentado en su ambiente histórico, sabe sintetizar en fórmulas lapidarias la distinción jerárquica de los seres Creador y creados, Necesario y contingentes, Unico y muchos, Simplicísimo y diversos, para concluir que no sólo la existencia, sino aun la posibilidad del sér contingente dimana toda del Ser Infinito.

En cada capítulo estudia un problema y lo desarrolla con rigorosa lógica y lo expone con tanto interés que empezado a leerse hay que continuar la lectura hasta terminarlo de una vez. La serie de capítulos forma un conjunto armónico y completísimo y de profundidad hondamente metafísica.

Párrafos de riqueza de ideas, frases bellísimas y altamente significativas, abundan. Aplicaciones atinadas a la pedagogía, a la existencia de la ley física y a la dignidad del trabajo, espontáneamente se deducen. "El trabajo es el complemento de la acción creadora de Dios. Esa es su mayor dignidad» (pág. 296).

La lectura atenta de esta tesis de la Facultad de Teología y de Filosofía del Colegio máximo de Oña sirve de orientación segura a cuantos conocen las obras de Bergson y de Heidegger. Ni se regatean los méritos, principalmente de Bergson, pero sin dejarse arrastrar por la afición y admiración a sus cualidades de escritor y psicólogo, aun después del cambio más o menos fundamental de la obra última, que puso cima a la labor incansable del octogenario profesor de la Sorbona.

Una afirmación y una impropiedad de palabra he hallado menos felices en todo el escrito. La afirmación demasiado categórica de que San Agustín concedía cuerpo a los Angeles (pág. 160), y la palabra LIBERTAD concedida a la Contingencia (pág. 165). En cuanto a la cuestión del cuerpo de los ángeles escribe San Agustín (De civitate Dei, PL 41, 724-5). Hablando de cómo puede el fuego infernal atormentar a los demonios: "Nisi quia sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido cuius impulsus vento flante sentitur... Si autem quisquam nulla habere corpora daemones asseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione aut contentiosa disputatione certandum. Cur enim non dicamus quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi... adhaerebunt ergo, si eis nulla sunt corpora spiritus daemonum, imo spiritus daemones, licet incorporei corporeis ignibus cruciandi..." Ni se compagina en San Agustín conceder cuerpo a los ángeles, cuando refiriéndose a Tertuliano (PL 34, 428), quien no concebía sustancia creada no corporal y se veía forzado a admitir en el alma humana aumentos y disminuciones, exclama: «Sed tremenda ista sunt, non

ridenda", porque la concepción tertuliana lleva lógicamente a negar la inmortalidad natural del alma espiritual humana.

En cuanto a la palabra Libertad atribuída a la Contingencia, debería sustituirse por Indeterminación. Porque la libertad dice indiferencia activa y con dominio, la contingencia dice indiferencia pasiva y sin dominio.

Donosamente lo había dicho Duns Scot (t. 4, pág. 421): "Forma autem super formam mixti, est forma vegetativorum, quae tantum appropinquat ad actum, et elevatur supra materiam, ut (si liceat dicere) jam quod quemdam gradum incipiat habere quasi libertatis interminatae et dominativae, suam materiam dilatando, augendo, nutriendo. Videsne in hoc gradu entium jam quasi libertatis surgentis exordium?"

J. M. Ibero, S. J.

Ignacio Casanovas, S. I.—*Estéticas.*—Introducción biográfica y traducción del P. Miguel Batllori. Editorial Balmes, Barcelona, 1943. (*Obras del P. Casanovas*, vol. I. Prólogo general del R. P. Fernando M. Palmés, S. I.)

Una personalidad tan relevante como la del P. Ignacio Casanovas era punto menos que desconocida fuera de Cataluña, por haber escrito casi todas sus obras en catalán. Su "Vida de San Ignacio" y más recientemente su "Vida de Jaime Balmes" corrían ya vertidas al español, despertando el interés de un público numeroso por conocer al autor de tan bellos y magistrales libros. Hoy, para satisfacer esos legítimos anhelos, se inaugura la publicación en serie de las principales obras, traducidas por la pluma juvenil y docta del padre Batllori. Este mismo Padre, discípulo y heredero espiritual, si así puede decirse, del P. Casanovas, ha escrito un ensayo biográfico de su venerado maestro, que ocupa más de 200 páginas de este primer volumen, y que ofrece un retrato hábilmente abocetado, con los rasgos más característicos y la expresión honda y amable de aquella grande alma. A continuación viene la "Bibliografía del P. Ignacio Casanovas», que ocupa once páginas, y en fin, las *Obras estéticas*, iniciadas por una traducción de la Poética de Aristóteles. La huella aristotélica se nota en toda la producción estética de Casanovas, particularmente en los primeros años; después se va libertando y ensanchando, quizás por su amistad con poetas y artistas, como Maragall, Gaudí, Ruyra, Costa y Llovera... Ha sido un acierto el empezar la colección de las Obras por las "Estéticas", pues es indudable que nos descubren uno de los aspectos más profundos y totalitarios de la personalidad de Casanovas, aquel que más contribuyó, junto con su santidad amable y humana, a la poderosa atracción planetaria que ejerció en el mundo barcelonés desde 1905 hasta el ocaso sangriento de su martirio (septiembre de 1936). Ni en Estética, ni en Literatura ascéticomística, ni en el género biográfico, ni en ningún otro de los ramos que cultivó con éxito, debemos esperar de Casanovas esa originalidad de los temperamentos geniales. Lo que agigantó su figura entre sus contemporáneos fué su hondo sentido humanístico, su vibración vital, su íntima y sincera espiritualidad, su comprensión de los problemas culturales de su época. Por ello fué cordialmente amado y admirado. A su buen sentido *balmesiano*, a su

privilegiado talento y a su típica—casi diría prototípica—formación ignaciana debemos el fruto maduro y dorado de unas obras que ahora empezamos a saborear en castellano.

G. V. A.

María Sticco.—*El Ideal vale más que la vida.*—Perfil biográfico de Delia Agostini. Trad. del italiano por J. Pugés. 2.ª edic. Luis Gili, editor. Barcelona, 1943.

Que nuestras juventudes, máxime las de Acción Católica, lean esta preciosa biografía, si quieren sentir el deslumbramiento de lo puro, de lo blanco, de lo sublime. Delia Agostini, un gran carácter, alma de fuego y de poesía, lee a los diez anos la novela «Fabiola» y siente los primeros resplandores de este ideal: *Virginidad y Martirio.* Brota igualmente en su espíritu al leer las grandezas de Roma la llama del patriotismo hacia la gran Italia que renace a los acordes de "Giovinezza, giovinezza". Ambiente de guerra, 1914-18, envuelve su adolescencia femenina, que adquiere temple de héroe. Corazón apasionado, pero serio y hasta huraño; sensibilidad vibrante de poetisa, que tiene el don de la palabra lírica y seductora, Delia se consagra a Dios en el apostolado. Es la primera aspirante de la Juventud Femenina Católica italiana. A los diecinueve años la llama el amor humano con su flauta mágica. Delia responde: "Amor sí, pero un amor que se llama virginidad y martirio". Estudia, lucha, trabaja, ora y canta. Vida interior en llamas, con vida de apostolado febril. Se ofrece como víctima por la Iglesia y por Italia, y a los veinte años he aquí la tuberculosis, que no tardará en señalarle la venida del Esposo, la hora nupcial de Delia. Copio unas líneas de su Diario: "¡Gracias, Dios mío, por haberme dado por patria a Italia!... Milán, la patriótica, tiene fe en su nombre. Y es un delirio de almas cuando la música, alineada sobre las gradas de la gran basílica, entona la Marcha Real. Pero el entusiasmo llega al paroxismo cuando, precedidas por los graves tañidos de la campana, caen en medio de un repentino silencio las primeras notas de la Canción del Piave". "Daría con gusto la vida por esta Universidad del Sagrado Corazón. ¡Cómo comprendo y vivo yo la juventud femenina, tal cual se ve desde el Consejo Superior, con todas sus cruces, sus amarguras, sus molestias, sus sacrificios y sus heroicidades, llevadas a cabo con tanta sencillez. ¡Con qué gusto me iría yo por Italia llamando a Concilio de amor, y regresaría luego, contenta, a aquel palacio del estudio, para estudiar también a mi modo, y luego enseñar mejor a las almas! En ningún otro lugar rezo, amo y aprendo yo tanto como en la pequeña capilla de la Universidad Católica." "Vida de absoluta pureza, vida de absoluto abandono, vida de alegre inmolación, vida de apasionado amor.» Eso fué Delia Agostini. La pluma de María Sticco ha escrito un idilio trágico y místico de aleteante belleza.

V. A.

Mons. Dr. Luis Vigna.—*Breviario de la doctrina católica.*—Traducción del Dr. D. Antonio Sancho, Canónigo Magistral de Mallorca. Luis Gili, editor. Barcelona, 1943.

Un subtítulo indica claramente el contenido y carácter de la obra: "Repaso de los puntos fundamentales para los hombres de Ac-

ción Católica». En cada capítulo se expone sumariamente la *Doctrina;* sigue una *Exposición de vocablos;* luego, una *Breve explanación,* que ilustra y declara la doctrina expuesta, y por fin, unas *Aplicaciones prácticas* con el *Cuestionario.* Una brevísima suma teológica con apariencias de Catecismo escolar.

FRANCISCO TONOLO.—*Manual de la catequista.*—Traducción del italiano y adaptación para la catequista española por Félix Merino Revuelta, Pbro. Luis Gili, editor. Barcelona, 1943.

A las mujeres, y en especial a las jóvenes de Acción Católica, va dirigido este Manual, que consta de cinco partes: 1. El Apostolado catequístico. (Se hace la historia del Catecismo.)—2. La catequista. (Su misión, sus dotes.).—3. Pedagogía catequística y psicología del catequizando, según la edad.—4. La Escuela de Catecismo. (Métodos.).—5. Organización catequística. (En la Diócesis, en la parroquia, etc.) En fin, un Apéndice: Ejemplos didácticos. Del traductor son algunas adiciones acerca de la enseñanza de la religión en España. Libro muy recomendable, que prestará útiles servicios a toda clase de catequistas y a todos los educadores de niños.

CÉSAR GALLINA, M. S. C.—*La Biblia para los niños.*—Antiguo Testamento. Trad. del italiano por C. Montserrat, Pbro. 2.ª edición. Luis Gili, editor. Barcelona, 1942.

A fin de que las sublimes bellezas de la Biblia, sus históricos relatos y divinas enseñanzas estén al alcance de las inteligencias infantiles, el autor ha realizado una laudable labor de adaptación en este libro, notable por su claridad y método, al que prestan particular atractivo los clásicos dibujos del afamado pintor J. Schnorr de Carolsfeld.

GUSTAVO DEL BARCO.—*En pos de las santas huellas.*—Escelicer. Cádiz, 1942.

Con los cinco sentidos abiertos a todas las impresiones del paisaje—colores, murmullos, aromas, dulzuras, suavidades o asperezas—, con el Evangelio en la mano y el alma en adoración, Gustavo del Barco ha peregrinado en pos de las santas huellas de nuestro Divino Salvador. Le ha seguido desde Belén hasta el Monte de los Olivos, meditando y leyendo. Pero su peregrinación ha sido más por los libros que por la Tierra Santa de Palestina. De ahí el carácter de su libro, excesivamente literario y de escaso realismo topográfico. Su estilo nos recuerda las "Figuras de la Pasión", de G. Miró, aunque de ritmo menos lento, de no tan morosa delectación estética y de más auténtico y sincero cristianismo.

V. A.

RAMÓN SARABIA, Redentorista.—*Sacerdotes, niños y catequistas. Los Mandamientos de la Ley de Dios.*—Tomo I. Editorial «El Perpetuo Socorro». Madrid, 1942.

Con la palabra encendida que caracteriza a este incansable misionero de los pueblos de España, con elocuencia vibrante, dicción pintoresca, agilidad y claridad de estilo, que triunfa en los ejemplos, en las anécdotas, en las parábolas, va el P. Ramón Sarabia explicando y exhortando a cumplir los Mandamientos de la ley de Dios, en estas páginas, útiles e instructivas para sacerdotes, niños y catequistas.

A. O.

SABINO M. LOZANO, O. P.—*Vida Santa y Ciencia Sagrada. Estudio teológico místico.*—2.ª edición, notablemente aumentada, Salamanca, Editorial Fides, 1942, 223 páginas.

La obra que nos ofrece el benemérito director de «La Vida Sobrenatural» consta de dos partes. La primera estudia en diez capítulos la unidad de la vida espiritual, ni ascética ni mística, sino vida cristiana o vida santa. Fué publicada primero como una serie de artículos en «La Vida Sobrenatural» y el año 1932 en forma de libro. La segunda parte recoge en cinco capítulos los artículos que aparecieron en «Ciencia Tomista» acerca de la unidad de la ciencia teológica. Completan la obra dos breves apéndices: sobre Santo Tomás de Aquino y la Suma Teológica, como medios de formación espiritual de seminaristas, y sobre la vía de piedad en el conocimiento y desarrollo del Dogma, según el P. Marín-Sola, O. P.

Lo nuevo de esta segunda edición es la segunda parte, y a ella me limitaré. El R. P. Lozano, a fuer de experimentado profesor de Teología, relaciona con gran dominio las diversas verdades teológicas y define con toda precisión su pensamiento. Según él, para Santo Tomás y en la realidad la sagrada Teología no es sólo ciencia especulativa, sino también ciencia formal y esencialmente práctica. El *objeto* de la Teología debe ser término de la especulación y de la acción, en cuanto que el espíritu no solamente puede contemplar ese objeto, sino que debe convertirlo en venero de vida; el *fin* de esta ciencia no es únicamente el saber, sino juntamente el ordenar la vida, y esto no sólo por lo que la Teología tiene de moral, sino aun por lo que tiene de dogmática; el *modo* de estudiar el objeto de la Teología no es exclusivamente la especulación, también corresponde su parte en la penetración del dogma a la experiencia de los santos.

El teólogo que relee estas páginas, a veces algo difíciles, siente vibrar su alma con la del autor al ver aparecer a la Teología en su verdadera luz de ciencia *sagrada*. Las ideas expuestas en esta obra responden a una corriente cada vez más poderosa de buscar la realidad y la unidad en todo: la división es ley de nuestra limitación, pero profundamente se agradece el esfuerzo de mentes superiores por fundir elementos que mientras estén dispersos no lograrán hacernos penetrar plenamente lo más íntimo de la realidad divina que estudia la Teología. Especialmente digna de aprobación me parece la idea de que la verdadera mística reclama un puesto en la penetración teológica de las verdades reveladas. ¿Por qué se ha de privar el teólogo de las ense-

ñanzas de quien, como San Juan de la Cruz, ha sido declarado Doctor de la Iglesia?

Que halle muchos lectores el R. P. Lozano, sobre todo entre los que dirigen el movimiento teológico en nuestra Patria, que lo ha sido de tan grandes santos y de tan grandes teólogos.

J. SOLANO, S. J.

CARLOS SAUVÉ, S. S.—*El Sacerdote Intimo (El Amigo Divino). Elevaciones Dogmáticas.*—Traducción del francés, 2.ª edición. Editorial Librería Religiosa, Aviñó, 20, Barcelona; 351 págs., 18 × 11, 1943.

La presente traducción ofrece al lector uno de los libros que forman parte de la magnífica colección de «Elevaciones Dogmáticas» de Sauvé. El «Sacerdote Intimo» es una obra con todas las características de que hace gala su autor: conocimiento profundo del dogma católico, concepciones grandiosas y amplio y jugoso desarrollo de las mismas.

Precedida la obra de dos elevaciones consagradas al estudio de la amistad de Jesús en general y de las comunicaciones generales que de esa amistad brotan en favor del sacerdote, sigue una primera parte, en la que se pasa revista a las comunicaciones particulares de Jesús a sus sacerdotes, cuales son: su sacerdocio, su sacrificio, sus sacramentos, su doctrina dogmática y moral, su verdad ascética y mística, su oración, sus misterios, su vida, su alegría, su dolor y su Corazón. Y, naturalmente, como la amistad exige comunicación por ambas partes, con toda razón dedica S. toda la segunda parte a la descripción de las comunicaciones del sacerdote para con su amigo Jesús, que consisten en último término en amar con El lo que El ama. Así, con Jesús ama al Padre y al Espíritu Santo, a María y José, al Sumo Pontífice y a los Obispos, a la Iglesia y a las almas, máxime a las de los más necesitados, como son los niños, vírgenes, pobres y enfermos; con Jesús ama la verdad y detesta el error, ama el bien y aborrece el pecado.

No puede negarse que S. ha sabido, haciendo pie en un punto particular de la doctrina del cristianismo, como es el de la amistad divina, presentar con gran maestría las cuestiones sacerdotales más vitales dentro del orden ideológico y del orden práctico. El autor, sin embargo, no desciende a pormenores de casuística y se mantiene en el terreno de los principios, que son por él explanados hasta llegar a cierto número de conclusiones muy eficaces para mover al recto ejercicio del ministerio sacerdotal.

Mucho fruto podrán sacar los sacerdotes de esta obra de S., así como de todas las suyas, porque todos estos libros descansan sólidamente en lo más firme del dogma y con justicia merecen el honroso calificativo de «teología vivida».

No nos atrevemos a asegurar que los planes tantos años acariciados por S., de hacer pasar las tesis dogmáticas del recinto de las clases al retiro del reclinatorio, a la mesa de trabajo del apóstol vulgarizador y a la cátedra sagrada, hayan tenido plena realización en sus obras. Podría, en efecto, darse todavía más atractivo en el estilo y menos ampulosidad en el desarrollo de la materia. Pero ciertamente, S. es uno de los grandes iniciadores del noble movimiento de «hacer vivir el dogma» en la vida de los fieles y, sobre todo, en la del elemento clerical, y el impulso dado por él en este sentido fué considerable, como

lo demuestra la adhesión del episcopado francés a su método expositivo, manifestada en multitud de aprobaciones estampadas en los diversos volúmenes de sus «Elevaciones Dogmáticas».

JESÚS OLAZARÁN, S. I.

JULIO CASARES.—*Diccionario ideológico de la Lengua española.*—Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S. A.; LXXII + 598 + 1.124 páginas, 1942.

Desde la idea a la palabra; desde la palabra a la idea: este subtítulo o lema del diccionario de Casares indica a la vez su estructura y su finalidad. Los diccionarios ordinarios—acopio alfabético de palabras—nos conducen sólo de la palabra a la idea; pero cuántas veces hemos dado vueltas y más vueltas a las páginas de un diccionario buscando la palabra propia de una idea o un objeto que tenemos claramente concebidos en nuestro espíritu, pero cuya expresión precisa o desconocemos o no conseguimos evocar. Cualquier escritor medianamente exigente consigo mismo en el aspecto lógico y artístico del lenguaje, habrá echado de menos un diccionario castellano al estilo de los ya existentes en otras lenguas, en el que mediante palabras o ideas afines se pudiese llegar a la palabra que se presiente y se siente, pero no se posee.

Tal es el fin de la primera y segunda parte del diccionario, el que le da un sello de personalidad que le distingue de todos los demás. La primera, llamada «sinóptica», viene a ser como un índice sumario de la segunda; en aquélla se agrupan en 38 cuadros las principales palabras referentes a otros tantos conceptos generales, más a fondo estudiados en la segunda parte, apellidada «analógica» porque a cada palabra le siguen todas aquellas que tienen análoga significación.

En esta segunda parte—la principal del volumen, sin duda—se sigue el orden alfabético de las palabras principales, que son como raíces ideológicas de extensos árboles lexicales; de ellas unas son abstractas y científicas, otras concretas y populares: aquéllas convierten el presente diccionario en una grande ayuda del hombre de ciencia —cualquiera que ésta sea—amante de la precisión y la exactitud; éstas le hacen casi imprescindible al literato, que también ha de buscar *su* precisión y *su* exactitud. Ciertamente unos y otros, y más aún los que, dedicados a las ciencias del espíritu, se ven precisados a hermanar en el suyo las cualidades, aparentemente contradictorias, del científico y del literato, difícilmente podrán prescindir de esta obra monumental.

La tercera parte, por fin, la más extensa, es un diccionario alfabético vivo, es decir no un inventario o tesoro de la lengua dialectal y vária, sino un tesoro depurado por un lexicógrafo atento y seguro. Si no fuese por el peligro de abultar todavía más la obra, uno diría que no estaría de más una sumaria indicación de las conjugaciones irregulares, y aun tal vez una rápida alusión a la etimología de las palabras. Pero se comprende también el deseo del autor de no alargar las 1.800 páginas de este tomazo imponente.

No ha mucho ha narrado Julio Casares, Secretario de la Real Academia Española, los azares que ha sufrido este libro y su original desde antes de la guerra, en que comenzó su impresión, hasta el año pasado, en que se concluyó felizmente. Todos hemos de darnos la enhorabuena de que no haya desaparecido en el turbión marxista este valiosísimo instrumento de trabajo.

M. BATLLORI.

R. P. José Schrijvers, Redentorista: *Mensaje de Jesús al sacerdote.* Traducción del francés por el P. Andrés Goy, C. SS. R.—Edit., El Perpetuo Socorro. Madrid, 1942; 16º, 164 págs., 5 ptas. rústica, 7 ptas. tela.

Preciosos pensamientos sobre la vida interior del sacerdote, puestos en boca de Jesucristo, que habla con su ministro. Van expuestos con gran unción, ya conocida en su ilustre autor, y revelan notable experiencia y conocimiento de la vida sacerdotal, junto con un celo muy sincero por el bien de los ungidos del Señor. Son a propósito para días de retiro.

M. N.

R. P. José Schrijvers, Redentorista: *Los que confían.*—Versión del Padre Alfredo Sánchez, C. SS. R. Segunda edic.—Edit. El Perpetuo Socorro. Madrid, 1942; 16.º, 316 págs., 7 pesetas.

Sobre el fundamento de la sólida virtud de la *confianza* y de la *oración,* y llevando al alma por los senderos seguros de la *humildad* y *abnegación,* el celoso autor de este libro la quiere conducir al *conocimiento, amor* e *imitación de Jesucristo,* todo lo cual se trata en siete nutridos capítulos. Al final se agregan tres sobre el *ejercicio de los dones del Espíritu Santo,* los que se refieren a la oración y los que ayudan a obrar, para terminar con bellas consideraciones sobre los sabrosos *frutos del Espíritu Santo.* Como se ve, es un plan lógico y bien ordenado, que el autor desarrolla con las dotes de unción y maestría de espíritu que ya son bien conocidas.

M. Nicolau, S. J.

Ignacio de L. Gordon, S. I.—*Maestros de oradores.*—Tomo I. Textos. Escelicer, S. L.—399 págs. Cádiz, 1943.

Empezamos por excusarnos: un juicio completo no podemos dar de la obra hasta que no poseamos el otro tomo. La selección de los oradores es acertadísima una vez establecido el criterio de elegir a los que sean maestros en alguno de los elementos de persuasión. Sentimos que por seguir el criterio de la serenidad, que en principio alabamos, haya excluído a los oradores contemporáneos; sería muy útil ver cómo nuestros oradores se acomodan a nuestro auditorio. Maura, precisamente en el discurso que el autor elige, hace consistir la elocuencia en esa acomodación.

J. L. B.

Alfonso Torres, S. I.—*Lecciones sacras sobre los santos Evangelios.* Vol. I. «La infancia del Señor».—Escelicer. Cádiz, 1943.

Con profundo conocimiento de la esencia de las lecciones sacras, están orientadas las del P. Torres a la explicación literal del texto evangélico. Nos presenta lo que el incendio del 11 de mayo del 31 no pudo alcanzar: reseñas breves; a pesar de todo, se encuentran

entre estos semiesquemas desarrollos y análisis magistrales, y alguna que otra llamarada oratoria acá y allá, y un estilo siempre empapado de sencilla unción, que nos hace adivinar lo que serían aquellas lecciones completas y vivas que salvaron tantas almas.

J. L. B.

José Holzner.—*San Pablo, heraldo de Cristo.*—Una vida de héroe al servicio del Evangelio, traducida del alemán por el P. José Monserrat.—Herder. XI-452 págs. Barcelona, 1942.

Esta moderna biografía de San Pablo, debida a la pluma del docto sacerdote y profesor de Religión en Munich, José Holzner, viene recorriendo con general aplauso el mundo desde su primera aparición en 1937, a través de sus repetidas ediciones alemanas y sus no escasas traducciones a las principales lenguas europeas.

El éxito editorial alcanzado se explica por las relevantes cualidades de la obra. En ella se han dado la mano las más variadas disciplinas, como la exégesis y la teología del Nuevo Testamento, la historia del Helenismo y la del Judaísmo, la historia de las religiones y la de la cultura filosófica de su tiempo, la geografía, la topografía y la arqueología de los países recorridos por San Pablo, para levantar un monumento digno a la figura gigantesca del Apóstol.

Y todos estos elementos vienen encuadrados y fundidos dentro del marco evocador de la era apostólica por una pluma maravillosamente dotada para el gran público de nuestros días. Holzner se acerca a su héroe con un alto sentido biográfico moderno, con un estilo vivo, rico en sugerencias, con un poder de observación fino y penetrante de las personas y de las cosas, y hasta con facultades de novelista de alta estirpe.

La vida de San Pablo corre así, a través de su pluma, como una novela histórica o como un drama. Escenificaciones tan sugerentes y plásticas como la de la disputa entre Esteban y Saulo en la sinagoga de los Cilicios de Jerusalén, o la de la aparición de Cristo, a quien él persigue, cerca del muro meridional de Damasco, o la de su redacción en común con Silas y Timoteo de la primera Carta a los Tesalonicenses; descripciones tan coloristas, precisas y vivas como la de Atenas, sembrada de monumentos de la antigüedad pagana; o la de la fiesta de Pentecostés en el Templo al fin del tercer viaje apostólico, o la del palacio de Herodes en Cesarea del Mar, o la de la vida familiar romana, o la del esclavo fugitivo Onésimo, harán siempre el deleite de los lectores de todos los tiempos. Toda la poesía incomparable del libro de los Hechos ha pasado aquí con caracteres de drama o de novela.

Ahí está el mérito de la presente biografía. No pretende su autor darnos una obra de avance en la solución de los problemas dentro de la literatura de San Pablo, sino captar más bien en toda su complejidad el genio religioso que fué el grande Apóstol, para darlo al público en un relato vivo y animado.

Los psicólogos y literatos podrán gloriarse de una de sus mejores realizaciones en la historia. Los exégetas e historiadores desearían un estudio más reposado, más personal y preciso del libro de los Hechos y de la literatura de San Pablo. En su deseo de penetrar el alma del Apóstol ha insistido tal vez demasiado en la preparación psicológica del hecho sobrenatural de su conversión. Está muy lejos de ser cierta la predicación de Apolonio de Tyana en Éfeso antes de

la venida de San Pablo. Nada sabemos de que San Ignacio de Antioquía fuera oyente personal del Apóstol.

Supone Holzner que, como consecuencia de la persecución de Herodes Agripa I y de la salida de Simón Pedro de Jerusalén, «bajó a ser ésta una simple ciudad episcopal» (pág. 77). De ser así, no tendría explicación el capítulo XV del libro de los Hechos con su primer Concilio en Jerusalén. El autor, que sigue a sir William Ramsay en su descripción de Pisidia y de Licaonia, toma igualmente de él su teoría de la Galacia Meridional. No creemos que esté hoy justificada esta opinión, como tampoco la hipótesis, recogida con alguna vacilación por Holzner, del origen efesino del capítulo XVI de la Carta a los Romanos.

También se puede preguntar en muchas de las páginas de este libro si su autor ha sabido evitar siempre los escollos del género literario conocido con el nombre de novela histórica. Aludimos a los muchos detalles de fantasía y a las no escasas interpretaciones subjetivas del autor. Así, en la disputa de Saulo y Esteban nos presenta a «San Pedro y San Juan observando la escena detrás de una columna» dentro de la sinagoga (pág. 18). En su entrada al Asia Menor por el puerto de Atalía y el desfiladero del Taurus, cree poder adivinar Holzner el tema de la conversación de Pablo con el joven Marcos: «Un hombre que recomendaba a sus fieles que procurasen que no faltase la sal en la conversación, cuidó sin duda él mismo de haber dispuesto de ella abundantemente. Mira, Marcos, exclamaría..., allí está la llanura de Panfilia. Allí hay insalubridad, allí mueren las gentes como moscas. Dicen que un ángel de Satanás consume sus miembros y hace que parezcan verdes y amarillas. Y así lo creo. También entre nosotros en Cilicia está en su casa este ángel de Satanás. De los pantanos sube al anochecer con vestidos ondulantes de vapor nebuloso. Cuando yo era muchacho me tocó una vez con la mano. Tiene manos como de fuego, de modo que a uno le hierve la sangre y los ojos se encienden. Atravesaremos a toda prisa este país. El Señor nos defenderá de este ángel exterminador y del demonio del mediodía» (págs. 87-88). Todo esto no pasa de pura fantasía, aunque se da como causa del desaliento y de la deserción consiguiente de Marcos, a la vez que prepara el camino a la interpretación de «la espina clavada en la carne de Pablo, el ángel de Satanás que le abofetea», según expresión misteriosa del Apóstol, *II Cor.* 12, 7. Para Holzner es claro que se trata «de la fiebre malaria, cogida a su paso por Panfilia» (pág. 102).

Y pudieran multiplicarse otros reparos de orden histórico. Algo más grave se nos hace la tendencia minimizadora del elemento sobrenatural y milagroso en algunos de los pasajes de la obra. Así, el gran terremoto ocurrido a media noche en Filippos y que puso en conmoción los cimientos de la cárcel, en que oraban y alababan al Señor Pablo y Silas, sería uno de tantos terremotos «no raros en el territorio del Mar Mediterráneo, en las Islas Egeas y en Macedonia» (pág. 166): lo único providencial en el caso sería su coincidencia con la oración de los apóstoles. «El milagro existe sólo en la imaginación de los críticos», al atacarlo, según Holzner (pág. 166).

Igualmente el cojo de Listra debería su curación a aquella «concentración de la mirada y de toda la fuerza psíquica de Pablo, diciéndole en alta voz con gesto imperioso: «¡Ponte sobre tus pies!» (página 111). El mismo milagro obrado por el Apóstol al cegar al judío Elimas en Nueva Pafos ante el Procónsul de la Isla de Chipre, Sergio Pablo, pasa tan inadvertido, que un lector menos fami-

liarizado con el libro de los Hechos ni se da cuenta de la ceguera sobrevenida al mago, y menos por vía de milagro (pág. 85).

En cambio, se acusan injustamente las etapas de la supuesta evolución del pensamiento del Apóstol respecto a la Parusía entre la primera y segunda Carta a los Tesalonicenses: «También San Pablo se inclinaba en un principio todavía a la opinión de que la próxima Parusía sería también al mismo tiempo la definitiva, y que la mayor parte de los fieles, como él mismo, estarían aún en vida al sobrevenir esta Parusía. Sólo más tarde contó con un largo intervalo y su martirio» (pág. 225).

También se concede demasiado campo al nacionalismo judío dentro de la Iglesia oficial cristiana. Desde luego, para Holzner, «la muerte de San Esteban fué el precio que debía pagar la primitiva Iglesia para rasgar su envoltura nacional judía, y poner en camino su vocación de hacerse Iglesia universal, y ganar a su mayor apóstol, que debía ejecutar esta separación histórica» (pág. 313).

Más tarde, en el término ya de su tercer viaje apostólico, cuando San Pablo sube, rodeado de los ocho comisionados de las iglesias de la gentilidad, para presentar su ofrenda de caridad a los santos de la Iglesia madre de Jerusalén, vuelven a acentuarse las líneas de separación con efectos de novela o de drama: «En la silla presidencial estaba sentada la figura, vestida de blanco, ascética, de Santiago, y a su alrededor se hallaba el grupo de sus presbíteros... Cada uno de los comisionados de las iglesias de los gentiles presentó las ofrendas que su iglesia había dado para los santos de Jerusalén... San Pablo y Santiago se dieron solemnemente el beso mutuo de paz. Lo mismo hicieron los presbíteros. Los compañeros de San Pablo estaban esperando. Luego sus semblantes se abatieron. No se les dió a ellos la señal de hermandad. En silencio, con cierto ademán señoril, recibióse su ofrenda como una cosa natural, más aún, como un tributo debido» (págs. 334-335).

Siente Holzner que se mueve sobre un terreno inseguro, y trata de apoyar sus toques de fantasía con esta reflexión: «San Lucas nada dice sobre esto; pero de su silencio podemos entresacar cierto desengaño». Y sigue con efectos de novela su relato: «Todo fué formal y nimiamente mesurado. El ambiente no se cambió sino cuando San Pablo hizo una amplia relación sobre todo lo grande y maravilloso que Dios había hecho por su ministerio en el mundo pagano... El triunfo era tan grande, que no se podía dejar de dar la honra a Dios. Sólo se pudo haber deseado que también a San Pablo y a sus colaboradores hubieran dedicado una palabra de reconocimiento. San Lucas deja entrever su desengaño sobre lo que ahora vino. En su diario se halla en este pasaje el *pero después*... Sí, pero después vino un chorro de agua fría. «Querido hermano, dijeron, has de mirar que hay también miles de judíocristianos. Nuestra gente de aquí —¡hablan prudentemente en tercera persona!—está muy recelosa a causa de tu doctrina. Dice que suprimes la diferencia entre judíos y gentiles, y que vas todavía más allá, que destruyes a Moisés y la Ley» (pág. 335).

Toda esta escena está desenfocada y caricaturizada, no sin dramatismo, para el efecto que se busca. El autor del libro de los Hechos, testigo presencial de ella, la describe con mayor verdad en estas líneas: «Y cuando llegamos a Jerusalén nos recibieron con gozo los hermanos. Y al día siguiente se presentaba Pablo con nosotros a Santiago, y se hallaron presentes todos los presbíteros. Relataba una por una las cosas que había Dios obrado entre las gentes por su ministerio. Ellos, habiéndole oído, glorificaban a Dios, y le dijeron:

«Tú ves, hermano, cuántas son entre los judíos las decenas de millares de los que han creído, y todos son celadores de la Ley. Pues bien, han llegado a ellos voces acerca de ti, de que enseñas a los judíos esparcidos por las naciones a apartarse de Moisés, diciendo que no circunciden a los hijos ni caminen según sus costumbres». *Act.*, 21, 17-22. Todo esto está muy lejos del saludo denegado a los compañeros de Pablo y sus semblantes abatidos por el desengaño ante la fría acogida de sus hermanos de Jerusalén. El mismo *dann aber*, explotado para sus efectos de contraste por el autor, es en el texto Lucano no «un chorro de agua fría», como se expresa Holzner, sino un sentimiento de acción de gracias y de glorificación divina de parte de todos los circunstantes: «Y los que le oyeron glorificaban a Dios». Y la insinuación hecha a continuación al Apóstol: «Y le dijeron», es para ponerle en el ambiente de los falsos rumores llegados a Jerusalén, dándole así ocasión de deshacerlos fácilmente delante de la comunidad mediante la práctica de su lema de hacerse todo a todos, para ganarlos a todos.

Y todavía, a la hora del martirio de los Príncipes de los Apóstoles, el año 67, escribirá, bajo la preocupación obsesionante del doble partido dentro de la Iglesia: «El que una antigua leyenda señale el lugar donde los dos Príncipes de los Apóstoles se despidieron mutuamente en el camino para el lugar del suplicio es una expresión simbólica del hecho de que su común martirio curó la escisión entre judíocristianos y paganocristianos y juntó la Iglesia en una unidad inquebrantable, bajo el pontificado de San Lino» (pág. 440).

No son tan raras en este libro éstas y otras apreciaciones parecidas, a las que nos tiene demasiado acostumbrados la crítica alemana en su estudio naturalista y unilateral de los documentos del Nuevo Testamento. Una obra como la de Holzner debió haber salido inmune de estos resabios heterodoxos. Pero no hay para qué insistir más en estos reparos. A los ojos del gran público pasarán inadvertidos, y la mayor parte de los lectores gustará de conocer esta nueva figura más humana del santo apóstol, aunque el autor nos le haya bajado a veces del altar, a fuerza de acercarle a nosotros.

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.

LUIS CLAUDIO FILIÓN. — *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.* — Exposición histórica, crítica y apologética, traducida de la novena edición francesa por el P. Victoriano M.ª de Larráinzar; cuatro volúmenes, 3.ª edición española, Madrid, Ediciones FAX, 1942.

JULIO LEBRETÓN.—*La vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor.*— Traducción del P. Feliciano Cereceda. Prólogo del P. Victoriano Larrañaga. Dos volúmenes, 2.ª edición española, Madrid, Editorial «Razón y Fe», 1942.

Conocidas son ya de nuestro público estas dos modernas biografías del Señor, que tanto bien han hecho a las almas y que de nuevo se presentan, en una tercera y segunda edición, respectivamente, a los lectores de lengua española.

De la primera de las dos obras pudo escribir el P. Lagrange, buen conocedor del campo bíblico, apenas hizo su aparición el año 1922 en París: «No se puede pedir cosa más completa ni más moderna en la materia». Y M. Michel añadía por su parte: «Es, sin duda, la vida más completa que se ha producido bajo todos los aspectos hasta

el presente». La comparación se establecía con las de Didon, Le Camus y Fouard, que le habían precedido en Francia. Más tarde habían de venir superándola las biografías de Julio Lebreton, Fernando Prat y José Ricciotti.

El benemérito Sulpiciano y sucesor de Alfredo Loisy en la cátedra del Instituto Católico de París dió su obra como fruto maduro de cinco lustros de enseñanza en Reims, Lyón y París, en el ocaso ya de su vida; en ella se aprecia todo el ingente trabajo de este siervo bueno y fiel del Señor en el campo de la literatura evangélica, frente a los ataques del Racionalismo moderno.

Más personal y poderosa, la obra del P. Lebreton ha brotado del contacto directo con los Evangelios y de su contemplación amorosa en un alma de sabio, especializado como nadie en la historia de los orígenes cristianos. El sello propio de sus dos volúmenes está en que ha hecho de su estudio un estudio eminentemente religioso, según lo pide el carácter mismo de los relatos evangélicos, en que se funda, aunque con amplia base documental histórica.

Al recorrer, de la mano del P. Lebreton, los caminos de Palestina nos sentimos en plena luz de mediodía. Las páginas de los Evangelios, al pasar por su pluma de historiador religioso, las vivimos más próximas a nosotros. Volvemos a andar, en compañía del peregrino disfrazado, los caminos de Emaús, según es él la luz y el calor que dejan en nuestras almas sus palabras.

Nadie ha expuesto tal vez como él los valores religiosos, dogmáticos y morales de las enseñanzas de Jesús. De ahí también el gran relieve y extensión que alcanzan en su pluma; así, el Sermón de la Montaña ocupa las páginas 145-208 de su primer volumen; como la última Cena, las páginas 173-230 del segundo. Como estudios religiosos, en los que visiblemente se deleita y recrea el autor, destacan algunos misterios, sobremanera ricos de sentido para toda alma cristiana; entre ellos hay que citar en primera línea la institución de la Eucaristía y, sobre todo, la agonía del Señor en Getsemaní.

Del primero de esos estudios ha dicho el P. Huby que su exposición, bajo todos los aspectos del misterio; su institución histórica, su valor de sacramento y de sacrificio que se ha de perpetuar a través de los siglos, es de una plenitud admirable, que hace de estas páginas una pequeña «Suma», en el sentido medieval de la palabra. Y del segundo me atrevería a afirmar que toca cimas tan altas, que difícilmente podrán ser igualadas.

El historiador de los Orígenes del Cristianismo y el teólogo positivo, el exégeta y el crítico, el hombre de ciencia y el hombre de Dios se han dado cita para escribir una obra tan iluminada y bella.

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.

LUCIUS RODRIGO, S. I.—*Praelectiones Theologicomorales Comillenses*: Tomo II, *Tractatus de Legibus*.—Un volumen de 24,5 × 16 centímetros y XXXII-720 páginas., Editorial «Sal Terrae», Santander (España), 1944.

Con honda satisfacción damos la más respetuosa bienvenida a esta obra magistral, fruto maduro de un benemérito profesorado de Cánones y Moral que cuenta veintidós años de cátedra.

Porque, día tras día, se la fué desgranando en brillantes lecciones, no causará ninguna sorpresa a las veinte últimas promociones de alumnos que frecuentaron las aulas de la Universidad Pontificia de Comillas, diseminados en gran número por los ámbitos de España entera y en algo menor escala por Hispanoamérica y aun por Alemania, China, Holanda, Filipinas, Inglaterra, Irlanda, el Japón, Polonia y Portugal.

En cambio, no creo temerario aseverar que habrá de ser una grata revelación para los especialistas nacionales y extranjeros. El P. Rodrigo no había publicado hasta el presente trabajo alguno de investigación científica, salvo el reciente *De relatione inter Probabilismum iuridicum statutum can.* 15 *Codicis Iuris Canonici et Probabilismum moralem*, aparecido en *Comillas, Miscelánea*, p. 83-130. De un salto se planta en la primera fila... La obra habla por sí sola; ella no me dejará mentir.

Por el momento, no puede prefijarse el número de tomos; quizá no baje de diez o doce, cuya preparación total está muy adelantada. Acaba de salir el primero en el orden cronológico y segundo en el sistemático. Pronto le seguirán otros dos, casi ultimados. Empezando por la corteza y terminando por la médula, veamos de señalar sus características técnicas y de dibujar su contextura íntima y de subrayar alguna de las múltiples aportaciones nuevas que trae al campo teológicomoral.

La técnica.—No dudo en calificar de modelo el tomo que tengo a la vista, por el soberano dominio y el gusto exquisito con que maneja todos los recursos de las modernas artes gráficas, por la maestría con que pone a contribución y se beneficia de las fuentes y de la bibliografía antigua y moderna y por los variados índices, que permiten al atareado consultante localizar y explotar en seguida los ricos filones del libro.

Porque en él intervienen las cajas con la variedad y riqueza de sus cuerpos y tipos, no combinados al azar, sino formando un todo de gran perfección estética, fiel reflejo de su belleza interna. Por los ojos de la cara entran al avisado lector la trabazón y la jerarquía de los valores ideológicos, sensibilizadas en caracteres de imprenta... No tiene nada de extraño. Esta pericia singular es antigua en el autor, afinada más y más con los años. Veinticinco hace, en plena juventud y no especializado todavía en sus estudios económicosociales, vistió con aquel espléndido ropaje, tan celebrado de propios y extraños, el *Summarium Theologiae Moralis*, del P. Arregui; pero entonces se encerró en el anónimo y sólo unos pocos iniciados pudieron cantarle el *sic vos non vobis*...

Pues, ¿qué decir del procedimiento rigurosamente científico con que trata las cuestiones? Acude personalmente a las fuentes, esfuérzase por interpretarlas, e interprétalas bien y las alega con fiel precisión. Conoce, hasta agotarla, la bibliografía clásica en la materia, la reciente y la recentísima, a no ser cuando las dificultades actuales del correo internacional le han impedido tener a mano la última edición de algún escrito y tal vez alguna que otra monografía o artículo de revista extranjera. En cuanto a las citas, sigue el criterio de inteligente selección, intermedio entre la sobrecarga fastidiosa e inútil y la omisión absoluta e injustificable.

Punto de la mayor importancia metodológica son los índices de una obra. Alguien los ha llamado la cortesía del autor a sus lectores... Siendo así, mucha debe ser la cortesía del P. Rodrigo, porque

no ha regateado tiempo ni paciencia para enriquecer este volumen con los índices siguientes: analítico de toda la obra, el uno (p. V-XVIII); el otro, alfabético de autores y de obras consultadas (p. XIX-XXVIII), y alfabético de materias, el tercero (p. 677-708); a los cuales hay que añadir dos más, el alfabético de autores alegados (p. 709-712) y el numérico de cánones citados y comentados (p. 713-717). En total, cinco índices bien logrados. Véase, por ejemplo, el último, el numérico de cánones, y advertiráse que aquellos que han sido interpretados más de propósito se distinguen de los demás en los tipos negritas...

La contextura íntima.—Pero dejémonos ya de cortezas; penetremos en la contextura íntima. ¿Qué problemas entraña y cómo se entrecruzan y encadenan?

Ciencia de tan compleja integridad como la Teología es de muy difícil sistematización. El autor se sobrepone airosamente, dividiéndola en distintas series. La primera abarca toda la Teología moral fundamental, que tiene por objeto los actos humanos en sí mismos y en su norma interna y externa, en cuanto morales y sobrenaturalmente meritorios o demeritorios y delictivos, vistos por la razón humana y la fe divina.

Aquí encuadra el segundo tomo. Estudia *las leyes* que para el moralista constituyen la norma externa de los antedichos actos humanos. Sin ser propiamente filosófico ni jurídico, el tratado exige gran competencia de filósofo del derecho y de jurisconsulto civil y canónico, porque presupone un sinnúmero de postulados básicos tomados de estas ciencias. Para evidenciarlo, baste una rápida ojeada a los cimientos del edificio, junto con sus pilastras, arcos y nervaduras.

La fábrica es inmensamente grandiosa. Comprende dos grandes cuerpos o secciones: leyes en general (p. 3-415) y leyes en especial (p. 415-675).

Subdivídese la primera sección en seis capítulos, que tratan, respectivamente: 1.º, de la naturaleza de la ley, o sea, de su concepto, propiedades, especies y necesidad, y actos análogos (precepto, estatuto, decreto y consejo); 2.º, de sus causas; es decir, de la eficiente y de cuanto a la jurisdicción atañe, y de la material y de la receptora (sujeto pasivo), con las graves dificultades que suscitan; 3.º, de su institución, mirada por parte de la promulgación, de la vacación y de la aceptación; 4.º, de su eficiencia, ora preceptiva, ora permisiva, ahora penal, ahora irritante; 5.º, de su interpretación, simplemente tal o epiquéyica, y 6.º, finalmente, de su cesación, *propia*, así intrínseca como extrínseca, e *impropia*, en las causas excusantes de ignorancia, duda e imposibilidad y en las eximentes, sobre todo en la dispensa.

La sección segunda analiza en dos capítulos las leyes especiales: 1.º, la ley divina, eterna y natural, y la divinopositiva, mosaica y evangélica; 2.º, la ley eclesiástica, ya escrita y procedente del Código, de la Curia romana o de mero precepto, ya consuetudinaria, ya introducida por rescripto y privilegio... Pudiera seguir aquí el estudio de la ley concordatoria, litúrgica y estatutaria, pero acaso abultase demasiado el volumen; no le faltará otro lugar oportuno.

Entre los órdenes que podían adoptarse, el trazado me parece lógico como el que más; la proporción de partes es eurítmica, dentro de la importancia relativa de cada una; el desarrollo de las cuestiones alcanza desde las raíces más profundas hasta las ramas más altas, escudriñándolo todo, sin perjuicio de la concisión, que evita

amplificaciones inútiles. Y todo ello vaciado en períodos de puro corte ciceroniano, quizá no siempre fáciles de saborear a paladares hechos a latinidad menos clásica.

APORTACIONES NUEVAS.—Diríase punto menos que imposible introducir en el siglo XX novedades científicas en un libro como el *De Legibus*, creado por Alejandro de Alés y acabado por Santo Tomás en el siglo XIII, y del todo redondeado y perfilado por Suárez a principios del siglo XVII... Cierto que el Código canónico vigente, cuyas *Normas Generales* tantas innovaciones han hecho en las leyes eclesiásticas, data de hace un cuarto de siglo; mas, ¿qué añadir o reformar en los comentarios de que ha sido objeto, en el de los Michiels, en el de los Van Hove?

En el ubérrimo campo jurídicomoral de las leyes hay principios inconcusos que declarar y aplicar, y disputas antiguas y modernas que exponer y justipreciar. Pues he ahí los panales en que nuestro autor deposita sus mieles. De mí sé decir que del estudio de este libro he recibido uno de los más finos placeres intelectuales de mi vida: por el suave esfuerzo mental que su originalidad impone y porque capta y satisface muchas de las inquietudes científicas que a menudo torturan a quien vive enfrascado en tales materias. Traer aquí por menudo las notas que he tomado equivaldría a recorrer una por una las páginas del volumen. No faltará ocasión de volver sobre ellas más despacio en otro lugar; contentémonos ahora con un par de ejemplos.

Viene estudiando la causa material de las leyes, los actos humanosociales sobre que pueden recaer. Por su manifestación, los divide en externos, internos y mixtos. En los números 85-91 aborda el problema de los *actos mixtos*. Pues bien. Indudable cosa es que la autoridad social puede imponerlos en ocasiones determinadas, como puede imponer el juramento; indudable también que Suárez lo había profundizado como nadie... Y a pesar de todo, ¿quién ha enfocado integralmente el problema como el P. Rodrigo, quién como él ha separado lo cierto de lo incierto, reforzando los argumentos antiguos y aduciendo otros nuevos, y quién ha hecho las certeras aplicaciones que él hace?

El que tanta novedad sabe dar a los principios, ¿qué no hará con las controversias? Mucho discutieron los autores del pasado y siguen discutiendo los de nuestros días sobre la ley puramente penal, su posibilidad, su existencia y su teoría. De todo da cuenta y razón en los números 340-355. Ni se contenta con exponer ni examinar. Declárase posibilista y emite teoría propia, lo mismo respecto de la ley puramente penal común que de las reglas de ciertos religiosos que no obligan a pecado... Punto este último que el P. Mazón esclarece definitivamente en su preciosa monografía, *Las Reglas de los Religiosos;* pero la teoría de la *imperfección moral positiva*, por aquél renovada y pulida, y aceptable en el orden simplemente moral, complétala el P. Rodrigo en el orden jurídico y social

No todas las apreciaciones del libro serán por todos compartidas; tampoco el autor lo pretende, antes suele condimentar su opinión con la sal de una modestia y moderación ejemplares. Muchas, empero, se abrirán camino entre los sabios; ninguna será desechada por indigna de un gran talento.

Tales creo las aportaciones nuevas, la contextura íntima y la técnica del tratado *De Legibus*. No veo reparos que oponerle, sea porque no los hay, sea porque desde las alturas a que nos encumbra las pequeñeces no se divisan.

Si los demás volúmenes no desmerecen de éste (he visto el original del tratado *De Conscientia;* para mí tengo que no le va en zaga), el conjunto de la obra pasará de vuelo a todas las conocidas y publicadas de dos siglos acá, e irá a entroncar con S. Alfonso y Lugo, Castropalao y Laymann, y Suárez, y Aragón, y Soto...

Que el Señor prospere la inagotable capacidad de trabajo y las no muy sobradas fuerzas físicas de este nuestro venerado maestro y amadísimo comprofesor, con las que pueda dar cima venturosa a la monumental empresa que lleva el título de *Praelectiones Theologico-Morales Comillenses.*

F. Lodos, S. I.